

# الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل

شوقي جلال

# الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل

تأليف
شوقي جلال



# الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل

شوقي جلال

**الناشر مؤسسة هنداوي**
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
**تليفون:** ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
**البريد الإلكتروني:** hindawi@hindawi.org
**الموقع الإلكتروني:** https://www.hindawi.org



---

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٣ ٣٠٤٤ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٢.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

# المحتويات

# سنوات العُمر وحصاد الهشيم

نشأتُ في أحضان الحركة الوطنية لاستقلال ونهضة مصر، التي استعانَت بالكفاح المُسلَّح حينًا، واستطاعَت على مدى قرن من الزمان وحتى منتصف العشرين أن تُعيد لمصر وعيَها بذاتها بعد غيابٍ امتدَّ قرونًا بفعل قوى الكولورونالية والإمبريالية، ابتداءً من الفُرس ومرورًا بالرومان والعرب والمماليك والأتراك.

ومع انتصاف القرن العشرين شَهِدت مصر تحوُّلًا سياسيًّا قسريًّا يحمل ظاهريًّا بعض شعارات الحركة الوطنية، وإن أنكَرها واستنكرها في الممارسة العملية، بدلًا من أن يكون امتدادًا لإيجابياتها بشأن الديمقراطية ونظام حكم المؤسَّسات والفصل بين السُّلطات، وتَرسَّخ مَطلب الحريات وحقوق وواجب الإنسان المصري العام في المشاركة المُنظَّمة مؤسَّسيًّا لإدارة شئون مجتمعه وبناء مستقبله.

البداية لي مع عام ١٩٣١ .. مصر في وعيِ جيلي إرادةٌ وعزم صادقان على النهوض، التحرُّر من الاستعمار، العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر والفساد والحفاء، التحديث الاجتماعي واللحاق بالحداثة الأوروبية فنًّا وأدبًا وعلمًا وإنجازاتٍ مادية (تكنولوجيا) .. ومصر قوةٌ إنتاجية واعدة، يحفظها حُلمٌ مُؤسَّس على تاريخٍ حضاري سالف وواقعٍ واعد، وإن ضاقت ساحته بصراع المتناقضات، ورؤًى مُبشِّرة في المستقبل الذي يليق بمكانة مصر .. مصر فجرُ الضميرِ والمجدِ الحضاري التليد.

نشأتُ في واقع حضاري ثوري أسهَم في تأسيسه نِضالُ أجيالٍ ثلاثة قبل جيلي، استيقظَت بدايةً على ضوء مدافع الغرب، وأفاقَت وتململَت تدعو وتُحفِّز، تُبشِّر وتُنذِر، واستهلَّت مشروع التحديث إلى أن خطت أول الطريق في عهد «محمد علي» الذي أشرت في كتبي إلى أنه كان مُناسَبةً لا سببًا .. ومن هنا مصر ثقافة جديدة .. مصر الوطن والمواطَنة

تستوعب الموروث بعقل نقدي جديد .. ثقافة الوعي بالذاتية التاريخية بعد جهود متوالية من الغُزاة على مدى أكثر من ألفَي عام لطمسِ هذه الذاتية والانسلاخ عنها .. استعادت مصر اسمها وتاريخها على يدَي الأزهريِّ رفاعة الطهطاوي، واستعادت ذاتيتَها الوطنية على أيدي فلَّاحي مصر العسكريين أحمد عرابي ورفاقه.

تربَّيت مثلما تَربَّى جيلي على قِيم الحُرية والتحرير والتغيير .. ثقافة التسامح مع المذاهب الفكرية والعقائد الدينية .. كتُب مَن كتَب «لماذا أنا مُلحِد؟» مثل أدهم، أو «لماذا أنا مسلم؟» مثل عبد المتعال الصعيدي. وانتقدهما مَن انتقدهما دون أن يُفسِد النقدُ للودِّ قضيةً .. وكانت مصر قِبلة المُتعطِّشين إلى الحداثة من المُثقَّفين العرب .. ولم يكن الجوار بعدُ ناهضًا ولا مناهِضًا أو مُزاحِمًا .. مصر هي الكلمة، ومصر هي الفعل.

وشَهِدَت مصرُ التي عشتُها وملأَت عليَّ وجداني وعقلي الكثيرَ من أعلام الفكر والأدب والعلوم والفنون والرياضة ... كانوا النجوم الهادية، مثل مشرفة الذي ذاع عنه باعتزازٍ مصري أنه نظير آينشتاين، والشيخ علي عبد الرازق، والشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وطه حسين، وسلامة موسى، ومختار النحات العظيم، ورءوف صروف، وشبلي شميل، وجورجي زيدان، وروز اليوسف، وهدى شعراوي، ومي، وسيد درويش، وداود حسني، ومحمد عبد الوهاب، وأم كلثوم ... ولمعت أسماءُ رياضيين دوليين في السباحة وكرة القدم والشيش ... هؤلاء وغيرهم نجومٌ سواطعُ تَهدينا إلى الطريق، وتُحفِّزنا للاقتداء بهم باسم مصر ومن أجل مصر.

وتعلَّمتُ في مدرسة ثانوية خيرية؛ أي للفقراء، ولكن استمعت فيها لأول مرة إلى فاجنر معزوفًا على شاشة مسرح المدرسة، وتربَّيت كما تربَّى أقراني على كتبٍ مثل «تاريخ الأديان في العالم» دون حساسية أو انحياز، ومجلات ثقافية مثل: «مجلتي»، و«الرسالة»، و«الثقافة»، و«الكتاب»، و«الكاتب»، و«المقتطف»، و«الفصول» ... ولن أنسى مجلةً تنويرية أسبوعية ساخرة هي «البعكوكة»، الواسعة الانتشار، وإحدى شخصياتها الأسبوعية الناقدة «الشيخ بعجر» الذي نقرأ على لسانه نقدًا ساخرًا للمتنطِّعين باسم الدين.

وشاهدَت مصر الغنية بالمتاحف العلمية نهضةً مُواكِبة من المدارس الفكرية والعلمية، فجاءت نشأةُ جامعة القاهرة ببعضِ الجهد النضالي والتحدي ضد الاستعمار، وضمَّت الجامعة أسماء أعلام أسهموا بجهدٍ مُتميِّز وتاريخي: شفيق غربال، وإبراهيم حسن، وأحمد أمين، في الأدب والتراث، ويوسف مراد مُؤسِّس مدرسة علم النفس التكاملي، ومصطفى زيور مُؤسِّس مدرسة علم النفس التحليلي، وعبد العزيز القوصي في علم النفس التربوي ... وغيرهم وغيرهم في العلوم والفنون والآداب.

ونشطت في مصر حركةُ الترجمة العلمية المرتبطة بالهدف القومي واستيعاب علوم وفكر العصر، وتوظيف ذلك لبناء مصر الجديدة، وإذا كانت جهود الترجمة في العصر الحديث بدأت على يدَي رفاعة الطهطاوي ومدرسة الألسن، فحَريٌّ أن نَذكر بقدرٍ كبير من الزهو لجنةَ التأليف والترجمة والنشر التي رأسها أحمد أمين، وقدَّمت ثروةً من الإنجازات البالغة الأهمية بمقاييس العصر، وكانت نموذجًا احتذَته مجتمعاتٌ عربية أخرى. وكم شعرتُ بالفَخَار عند زيارتي للجنة التأليف والترجمة والنشر في الرباط بالمغرب، وقال لي رئيسها إننا هنا نقتدي بمصر.

تحدَّدَ طموحي، مثل أقراني وأبناء جيلي، في النضال من أجل مصر الحُرة .. الواعية في اعتزاز بتاريخها .. الجادة في سعيها لبناء مجدها الحضاري العصري، اعتمادًا على سواعد وعقول أبنائها، والعمل على إنتاج وجودها الحديث المادي والفكري إبداعًا ذاتيًّا، وانتماءً نقديًّا إلى العالم المتقدِّم .. وكان طموحي أن أكون مثل مَن أُشرِبَت نفسي بعِلمهم وثقافتهم وقِيمهم، وأن أُسهِم إيجابيًّا في بناء مصر الحُرة/المستقلة/المنتِجة ...

وسعيتُ على الرغم من تعدُّد السُّبل إلى أن أكون إيجابيًّا في جهدي لذلك بمداوَمة الفكر والتفكير دون قيود غير العقل الناقد، والاطِّلاع على كل جديد من غير انحياز أو عُقَد، وأن أُتابِع فكر وجهود الساعين إلى ذلك من خلال التنظيمات والأحزاب .. واستطعتُ الانتصار على قيود ومحاذير الفقر بالاعتماد على نفسي، ولكن العَقَبة الأخطر في الطريق هي سنوات الاعتقال السياسي المُتقطِّعة على فتراتٍ دونَ محاكَمة، وبلغ مجموعها اثنتَي عشرة سنةً بدأت عام ١٩٤٨م، وحتى نهايتها ١٩٦٥م. وحاوَلت أن أنتصر على قسوة وآلام التعذيب في السجون والمعتقلات، من السجن الحربي إلى ليمان أبي زعبل؛ حيث كُنَّا نعيش حُفاة الأقدام، شِبه عُراة الأبدان، نَشقى في عمل تكسير الزلط تحت وَطْأة الشمس الحارقة، والسِّياط اللاهبة، والسِّباب المُقذِعة، والشتائم المُهِينة الجارحة، ولم أتخلَّ عن طموحي وجهدي من أجل مصر .. مصر العقل الجديد.

وبدأتُ الكتابةَ أول الأمر وأنا طالب بالجامعة، في سلسلة «كتابي» التي يُصدِرها حلمي مراد .. وأول موضوع كتبته عام ١٩٥٣م بعنوان «مُذكِّرات الولد الشقي»، وهو تلخيص لمذكرات تشارلز داروين. ولكنني لم أرَه بسبب الاعتقال.

ولكي أتجنَّب خيوطَ المنع والحظر رأيت أن أتكلَّم بلسانِ غيري، مع إضافة رأيي في مُقدِّمة وهوامش؛ ومن هنا اتَّخذتُ الترجمة وسيلةً لكي أبدأ مشروعي «تغيير العقل المصري العربي»، وصدَر لي عام ١٩٥٧م عن دار النديم كتابان هما: «السَّفَر بين الكواكب»، وهو

أول كتاب علمي مترجم عن علوم ورحلات الفضاء، صدَر بمناسبة إطلاق الكلبة لايكا إلى الفضاء. والكتاب الثاني «بافلوف، حياته وأعماله»، وهو أيضًا أول كتاب علمي مترجم عن هذا العالِم الروسي الفَذِّ الذي كنت أعتزم أن أرصد له جهدي في دراستي الجامعية العليا. ثم انقطعتُ عن الكتابة والترجمة ثانيةً سنواتٍ سبعًا بسبب الاعتقالات السياسية، وعلى الرغم من كل ما عانيتُه في المعتقلات تطوَّعتُ — وأنا المستقل سياسيًّا غير المنخرط في أي تنظيم — بعد هزيمة ١٩٦٧م، لكي أحملَ السلاح دفاعًا عن بلدي مصر، ولكن جهات الأمن السياسي استدعَتني وحذَّرتني وطالَبتني صراحة: «انت لأ .. تقعد في البيت.»

وواصلتُ جهدي في التحدُّث بلسان الآخرين، وقدَّمت ترجمةً لرواية «المسيح يُصلَب من جديد» تأليف نيقوس كازانتزاكيس، الذي عشقتُ كتاباته وشعرت بنوع من التماهي معه. وتوالت الترجمات التي لا يَعنيني كَمِّيتها التي تجاوَزت الستين، ولكن يَعنيني أنها مختاراتي من بين قراءاتي، وملتزمة جميعها بمشروعي من الانتقال إلى العقل العلمي، والتحوُّل عن ثقافة الكلمة إلى ثقافة الفعل.

وبدأتُ التأليف في تكاملٍ مع مشروع الترجمة، وصدر لي أول كتاب عام ١٩٩٠م بعنوان «نهاية الماركسية!» وهدفي منه نقد الثقافة العربية في التعامُل النصي الأرثوذكسي مع الفكر العالمي، متخذًا الحديثَ المتواتر عن سقوط الماركسية مثالًا، مع فصل بعنوان «هل سقطت الليبرالية؟» وأتبعتُ هذا بكتابٍ عنوانه «التراث والتاريخ»، وهو رؤيةٌ نقدية لأخطاء ثقافية شائعة في حياتنا، وحاكمة لنا، عن العقيدة والموروث الثقافي وفهم التاريخ.

وصدر كتابي الثالث بعنوان «العقل الأمريكي يُفكِّر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات»، وهو دراسة أكاديمية تُعطي بانوراما لتطوُّر العقل الأمريكي السائد على مدى ١٦٠ عامًا، ابتداءً من الآباء المُؤسِّسين لتصحيح صورة أمريكا المُدَّعاة في حياتنا، ومجابَهة الحقيقة، وأُؤكِّد فيه العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع العملي نشأةً وتطوُّرًا، وأن الفكر هو مُنتَج الفعل الاجتماعي في تطوُّر جدلي مُطَّرد، مستشهِدًا بتطوُّر الفكر/الفعل الأمريكي في مجالات الفلسفة/العلم/الآداب والفنون، مُوثِّقًا ذلك بنصوصٍ لأئمة الفِكر الأمريكيِّين.

وبلغ مجموع مُؤلَّفاتي أربعة عشر عنوانًا، آخِرها «الشك الخلَّاق في حوار مع السلف»، وأعكف منذ سنوات على إصدار دراسة عن انتحار الحضارات .. كيف سقطت بفعل أبنائها وأوَّلُهم رجالُ الدين، حين تكون لهم السُّلطةُ دونَ العقل؛ أي لأسباب داخلية أولًا وليست خارجيةً فقط. وذلك في ضوء ما نشاهده اليومَ من جماعات تُدمِّر وتنتحر وتَنحر مَن حولها باسم إحياء حضارة تفكَّكت وسقطت وتأخَّر تأبينها قرونًا.

قضايانا المُلِحَّة عديدة ومتكاملة، ومن هذه القضايا التي عرضتها في كتبي:

(١) إعادة بناء الإنسان المصري الذي تعمَّد الغُزاة والحُكَّام المُستبدُّون انسلاخَه عن تاريخه وعن هُوِيته؛ ولذلك لا تتوفَّر نظريةٌ جدلية متكاملة لتاريخ مصر منذ القِدم، وقد حاوَلها صبحي وحيدة، والدكتور حسين فوزي سندباد مصري، ومحمد العزب. وتلزم الإجابة على سؤال: ماذا أصاب الإنسان المصري على مدى التاريخ حتى أصبح على هذه الحال من السلبية واللامبالاة؟ حتى لا نُردِّد ما قاله المقريزي وغيره: «قال الرخاء أنا ذاهب إلى مصر، فقال الذلُّ وأنا معك».

ثم إننا نعيش الآن في عصر أو حضارة الإنسان العام المشارِك إيجابيًّا، عن علمٍ وقدرةٍ، في إدارة شئون أُمَّته مع مسئوليته عن الإنسان والبيئة في العالم. ويتناقض هذا مع الظروف التاريخية وحياة الاستبداد والقهر التي صاغت الإنسان المصري، وباتت موروثًا اجتماعيًّا وثقافةً نافذة.

وحَرِي أن نتخلَّى عن الالتزام بإنجاز ما أُسمِّيه المعادلة المستحيلة؛ ألَا وهي نزعة المواءمة أو الجمع بين حضارة العلم والتكنولوجيا والعقل العلمي النقدي، وبين الموروث الثقافي المُتحجِّر الذي انتهى عصره. وإن أوَّل مَعالم الطريق إلى النهضة الحضارية إنما يتجلَّى بدايةً في سقوطِ هَيبة السلف والفكر السلفي وعبادة السلف في أذهان العامة، ومن ثَم إحلال ثقافة التغيير والتطوير باعتماد العقل العلمي النقدي؛ لذلك نُؤكِّد دائمًا أن لا نهضة لمصر إلا بنهضة الفلاح المصري في قُرى ونجوع الشمال والجنوب، هذا الفلاح هو مصر، الذي ظلَّ يحمل على فَودَيْه رسمًا نزعم سخريةً أنه عصفور .. وهو حورس الحامي.

(٢) اتساقًا مع هذا نحن بحاجة إلى دِراسة العلاقة العكسية بين الاستبداد والإبداع .. الاستبدادُ يصنع روبوتًا فضيلتُه الطاعةُ دون حق السؤال، والحريةُ هي صانعة الإنسان .. الحرية كما يقول فيلسوف العلم دانييل دنيت هي القوة الحافزة للتطوُّر الخلَّاق للحياة منذ نشأتها حتى بلغت مرحليًّا أعلى صورها في صورة الجهاز العصبي للإنسان.

(٣) المُثقَّفون المصريون مسئولون أولًا وأساسًا عن واقع حال مصر الراهن؛ إذ بدأ المُثقَّف الحديث مُوظَّفًا تابعًا للسُّلطة الحاكمة وقد نشأ وتربَّى على ثقافة الطاعة، بينما المُثقَّف المستنير هو مَن يحافظ على مسافة نقدية فاصلة بينه وبين ذوي السلطان؛ أي سُلطة دينية، أو سياسية، أو عقائدية؛ لكي تتهيَّأ له فرصةُ الرؤى في عقلٍ نقدي يُنير بها الطريق إلى المستقبل.

(٤) سبَق أن ذكرتُ في كتابي «أركيولوجيا العقل العربي» أن التراث الثقافي الذي عاش ممتدًّا في الزمان التاريخي الاجتماعي، وإنْ أخَذ مُسمَّيات دينيةً لاحقة؛ هو التراث الهرمي في مصر .. تراث هرمي مُثلَّث المعظمات، لا يزال يُقسِم باسمه المصريون (معظمًا ثلاثًا)، ويحمل هذا التراث صفات وخصائص البيئة والذهنية المصرية، وأراه تراث تحوت أو توت رب الحكمة والقلم في الديانة المصرية، وإن حمل حينًا اسمًا إغريقيًّا .. وأرى أن هذا التراثَ هو الحاكمُ للثقافة الشعبية السائدة التي امتدَّت مع حالة الركود الاجتماعي قرونًا. وهذه الثقافة التي تصوغ ذهنيةَ المصري هي التي تُجهِض إرادة وفعالية الإنسان لحساب قوة مفارقة، لها القدسية والفعالية.

ويستلزم هذا تحوُّلًا حقيقيًّا وموضوعيًّا من ثقافة الكلمة والثبات إلى ثقافة الفعل والتغيير .. من ثقافة اللسان إلى ثقافة اليد والأداة. وهذا هو ما سينقُلنا طبيعيًّا إلى ثقافة التناقض والحركة كشرط وجودي .. الحركة مع التناقض .. الفعالية بين «النحن والآخر» .. الانتقال من ثقافة الإقصاء المُفضِية إلى الانشقاق والانقسام — دائِنا التاريخي — إلى ثقافة التناقض أو تلازم النقيضَين .. إذ إن ثقافة الحركة الفكرية والمادية في جدل مشترك مطَّرد، لا تنشأ ولا تكون إلا بين نقيضَين «نحن والآخر»، ووجود كلِّ طرَفٍ رهْنُ وجودِ الآخر .. ولهذا نشأ الحوار الذي هو صراع في إطار الوحدة، أو حركة في إطار التناقض .. إن الصورة لا تكتمل ولا نفهمها إلا في دلالاتها الحركية؛ أي وجود النقيضَين، وإلا بدَت مواتًا .. وهل الحياة إلا حركة بين نقائض؟!

ويكتمل ما سبَق بالحديث عمَّا اصطلحنا على تسميته أزمة الترجمة في العالم العربي. وسبَق أن تناولتُ هذا تفصيلًا في ضوءِ إحصاءاتٍ ذاتِ دلالة، سواء في كتابي «الترجمة في العالم العربي» أو في تقرير التنمية الإنسانية للأمم المتحدة ٢٠٠٣م. وتُؤكِّد الدراسة أن الترجمة مُتدنِّية أشد التدني، وطالَبنا — كما سبَق أنْ طالَب عميد الأدب العربي طه حسين — بإنشاء مُؤسَّسة عربية للترجمة. ولكن على الرغم من محاوَلات الإنقاذ وسَتر العورة وإنشاء مراكز ترجمة في عدد من البلاد العربية، مع رصدِ أموالٍ ضخمة في بلدان الخليج، فإنها تُؤكِّد جميعًا تشتُّتَ الجهود دونَ هدف استراتيجي جامع واضح مشترك.

وهذا ما أكَّده أيضًا التقرير العربي الأول للتنمية الثقافية؛ إذ أوضَح تقريرُ عام ٢٠٠٧م أن المُناخ السياسي المُتَّسم بالاستبداد والقهر وغياب الحريات أدَّى إلى انتعاش الظلامية والفكر الأصولي السلفي المتطرِّف. وأشار إلى أن هذا المُناخ هو المسئول عن انصراف الإنسان العربي عن ثقافة تحصيل العلم، وعن الاهتمام بالقراءة وبالبحث.

والرأي عندي أن واقع حال الترجمة، بعيدًا عن الشكليات والأرقام الصمَّاء، ليس أزمة، بل هو موقف ثقافي اجتماعي من المعرفة والإبداع والتجديد قرين الفعالية المجتمعية لإنتاج الوجود الذاتي. ولا يستقيم الحديث عن الترجمة دونَ الحديث عن الفعل الإبداعي المجتمعي والفضول المعرفي .. الفعل والفكر الاجتماعيان في اقترانٍ جدلي تطوُّري .. وهذا غير وارد في ثقافتنا؛ ثقافةِ الإقصاء والاكتفاء الذاتي بالموروث .. ولا يستقيم كذلك دونَ الحديث عن الإنسان، وتغيير الواقع بإرادة ذاتية، وبالانخراط كقوة فاعلة إيجابيًّا في الفعل والفكر العالميَّين؛ أي الانخراط في الحداثة انخراطًا إبداعيًّا ذاتيًّا تكامليًّا في تطوُّر مرحلي .. أعني الوحدة مع الصراع في العالَم الحديث؛ فهذا شرط التغيير الجذري الحضاري نحو واقع مصري يُبدعه الإنسان المصري.

والآن وقد تجاوزتُ التسعين من العمر أنظر إلى الحياة نظرةَ مُودِّع، أراني أفتقد مصر التي كانت في خاطري، وأرى أن مصر على مستوى الإنسان العام تغوص على نحو غير مسبوق في وحل اللامعقول الموروث، مصر لم تَعُد مجتمعًا، بل أصبحت تجمُّعًا سكنيًّا، وقد أُضيفُ ما أضافه لي الصديقُ الأجلُّ أنور عبد الملك، وهو أنها باتت تجمُّعًا سكنيًّا لغرائزَ مُنفلِتة .. أفتقد مصرَ الحلم الحافز، مصر الوعي الموحد تاريخيًّا، مصر الوطن والمواطَنة، مصر الواقع المشحون بإرادة الفعل والفكر والحركة الجماعية .. مصر المستقبل .. أفتقد كل هذا ولا أرى غير فرط العمر والركض وراء السراب.

ولكن تحت الرماد جذوة نار قد تتأجَّج ويشتد لهيبها .. ومن بين رُكام الفوضى ينبثق الأمل .. هكذا علَّمنا التاريخ .. ومياه النيل لا ترتَدُّ أبدًا إلى وراء.

شوقي جلال

# الإهداء

إلى المثقَّف العربي ..
المؤمن بحرية وجلال العقل والفكر والإنسان.
وجودُه خلْقٌ جديد.
سَعيٌ إلى الحقيقة دون خوفٍ أو طمع.
رَفضٌ لسَطوة الطبيعة أو التقليد أو السلطان.
افتَقدَته النهضة ولا تزال.

شوقي جلال

# مقدمة

خيطٌ واحدٌ يجمع بين فصول هذا الكتاب وإن بدت عناوينُها متباينة؛ هذا الخيط هو أزمة الفكر العربي التي هي في جوهرها أزمةُ حضارة أو أزمةُ فعل التحوُّل الحضاري. والحضارة، هذه الكلمة المستحدَثة، هي فكرةٌ أو مفترضٌ ذهني أو مصطلحٌ مُلتبِس تَبايَن مدلولُه باختلاف زمان عصرنا الحديث، وكذلك باختلاف المكان حسب الأهواء والمصالح. بيد أن الكلمة أصبحَت عملةً مُتداوَلة وإن غاب عنا تاريخها وتطوُّر مدلولها والمسكوتُ عنه لدى المتحدِّثين بها، ولكننا في حياتنا الفكرية تلقَّفْنا هذا وذاك على نحوِ ما اعتَدنا دون نقد.

وتكفي الإشارة كمثال، إلى استخدام كلمة الحضارة عند اثنَين؛ الأول عاش في منتصف القرن التاسع عشر، والثاني معاصرٌ لنا. الأول هو كارل ماركس رائد التقدُّمية السياسية في عصره والمناهض للرأسمالية. نقرأ عند ماركس في «البيان الشيوعي» في مَعرِض وصفه الأزماتِ الاقتصاديةَ المتواترة سؤالًا عن الأسباب. ويُجيب على سؤاله بقوله: «لأن هناك قدْرًا كبيرًا من الحضارة.» .. ويقول أيضًا: «إن الرأسمالية هي آخرُ أشكال الحضارة.»

والثاني هو المفكِّر الأمريكي صمويل هنتنجتون الذي ذاع صيتُه بفضل أجهزة الإعلام الأمريكية مع مقاله ثم كتابه «صدام الحضارات» الذي قبِلْناه مسلَّمةً فكرية، وتداولناه وانعقدَت من أجله المؤتمرات دون أن نقدِّم نحن تصويبًا أو نقدًا أو تعديلًا. وإذا شاء لبعضنا أن يتحدَّى ويطعن ردَّ كلمة الحضارة إلى تاريخٍ بعيد في إشارة إلى الماضي، وإلى تطلُّعِنا إليه، وتشبُّثِنا به، وعَقدِنا الأملَ والجهدَ من أجل استعادته، وكأن الحضارة شيءٌ مكتملٌ منجزٌ ثابت ساكن غير تاريخي يمكن التحرُّك إليه ومنه تقدُّمًا ورجوعًا، إلى الخلف أو إلى الأمام. ولهذا يرى هذا البعض أن الحضارة هي التُّراث الذي هو اسمٌ جامع لا نعرف

له تحديدًا ولا نتفق على مكوِّناته وأسلوب التعامل معه. وهذا مظهرٌ من مظاهر اللَّبس والغموض والافتقار إلى منهجٍ علمي في التفكير.

لهذا أجد لزامًا أن أضع بدايةً تعريفي للحضارة الذي أتخذُه معيارًا للحكم على واقعنا العربي في مجال إنتاج الفكر اجتماعيًّا، وأتخذُه شرطًا للتجديد، وأساسًا للحكم على طبيعة التحدي والمنافسة أو الصراع على الصعيد العالمي. والحضارة عندي هي عمليةٌ تاريخية قوامها «إبداع الأدوات المادية والإطار الفكري/القيمي في تكامُلٍ معًا استجابةً لتحدياتٍ وجودية يفرضها الواقع المتجدد والطبيعة بتفاعُلهما في تكاملٍ معًا استجابةً لتحدياتٍ وجودية يفرضها الواقع المتجدِّد والطبيعة بتفاعُلِهما مع الإنسان/المجتمع.» وهذا التعريف فيه دينامية؛ إذ يُدمِج الإنسانَ كأحد مكوِّنات البيئة الحضارية بسلوكه وفكره وقيمه، ويتسق مع التعدُّدية والتطوُّر في الزمان والتنوُّع في المكان.

وتأسيسًا على هذا أقول إن صراع الوجود الاجتماعي ليس مجرَّد صراعٍ من أجل البقاء، بل صراعٌ حضاري من أجل التميُّز الحضاري؛ أعني تميُّز إمكانات البقاء الأفضل والأقوى والأمضى سلاحًا في الصراع الذي هو قاعدة الوجود .. وتجلياته لغةً (فكرًا) وأدبًا وعلومًا وثقافةً اجتماعية وسلوكًا .. البقاء وحده قد يكون أن يعيش المجتمع حياة اطرادٍ عشوائي. والاطراد العشوائي يعني خضوعًا للطبيعة أو صراعًا في حدودها، كما هو الحال بالنسبة للحيوان، ولكنه يعني بالنسبة للبشر تبعيةً للطبيعة وتبعيةً في الوجود لمن يملك من البشر ناصيةَ الحضارة.

الوجود فعلٌ خالق في إطار صراعٍ اجتماعي. وأقول صراعًا لا حوارًا .. فالحوار يكون عندما تتوازى القوى .. والبقاء مجرد اطرادٍ عشوائي .. والحضارة مفهومٌ كلي لبنية وأدوات المجتمعات في الصراع .. بنية ذات علاقة داعمة وأداة متميزة أبدًا في تطوُّر وارتقاء .. والحضارة تتجاوز الطبيعة الفيزيائية موضوع الصراع البدائي الأول، وخلقَت وتخلق طبيعةً مضافة متطورة أبدًا — أدواتٍ وفكرًا — لتكون طرَفَ صراع .. صراعٍ فكري وثقافي ومادي .. والغلبة في الصراع على صعيد الطبيعتَين لمن يملك الأداة الأفضل بمعايير العصر .. والحضارة الأداة هي سلاحٌ مادي وفكري متنوِّع في آنٍ واحد.

لهذا قرنتُ التطور الحضاري للمجتمعات — إبداع الأدوات أي التقانة والفكر — بتطور فعل الإنتاج أو فعل إنتاج الوجود ونمط تنامي الإنتاج على صعيد المنافسة الإقليمية أو العالمية. وأعني بالإنتاج الفعل الإنتاجي النشط إزاء الطبيعة المادية أو الفيزيائية وإزاء

الطبيعة المضافة التي تتمثَّل في منتجاتٍ أو تقانةٍ أبدعها الإنسان في فكر وثقافةٍ موروثة ومستحدَثة في اتساق مع التصوُّر الحضاري العالمي؛ ذلك أن الإنسان/المجتمع يدعم وجوده ويُطوِّره حضاريًّا من خلال إنتاجه لهذا الوجود في تفاعُله، بل وصراعه مع الطبيعتَين المشار إليهما، وطبيعة القوى التي يحتكم إليها، والإمكانات التي يعتمد عليها. وبذلك تكون دعامات وجوده وصراعه من إنتاجه هو.

وتأسيسًا على نوع الإنتاج بهذا المعنى يتحدَّد للمجتمع إطار العلاقات الاجتماعية، ونظام السلطة، وتنشأ دائمًا قضايا ومشكلاتٌ أو مسائلُ وثيقة الصلة بعملية الإنتاج. ويكون هذا كله موضوع تفكير وبحث ودراسة واستخلاص نظريات وصياغة مفاهيم على أيدي أهل الفكر الذين هم أحد أدوات الفعل والانتصار الاجتماعيَّين. وتباين القضايا الفكرية بتبايُن أدوات ومحتوى الإنتاج ومستوى الصراع والثقافة الاجتماعية الحاكمة لتشخيص الظواهر.

ويتطور مفهوم الإنتاج من حيث حجمه وكثافته مع أطوار الحضارة؛ الرعي، الزراعة، الصناعة، المعلوماتية ... إلخ. ويتطوَّر الفكر في اقترانٍ بتطور الثقافة وتكون بين الاثنَين؛ الإنتاج والفكر، تغذيةٌ متبادلة مطَّردة. وتتبايَن أُطُر الفكر/اللغة في المجتمع بتبايُن الطَّور الحضاري. وهكذا يكون مفهومُ الإنتاج عملًا اجتماعيًّا هادفًا يشتمل على قوة الدفع الاجتماعية ومحققًا للانتماء وليس مجرَّد أفرادٍ يعملون أو يعيشون على قيد الحياة أيًّا كان مستوى العَيش رفاهةً أو فقرًا، وإلا سادت حالة الاطِّراد العشوائي، اليوم مثل الأمس، ويكُفُّ الفكر عن إبداع جديد. وهكذا تمايزَت المجتمعات عن بعضها تقانةً وفكرًا معًا .. وهو ما يمكن أن نسمِّيَه تمايزًا حضاريًّا حسب التعريف الذي أسلفناه.

والمسلَّمة التي أنطلقُ منها هي أن المجتمعات العربية تخلَّفَت حضاريًّا وعلى مدى قرون، كفَّ إنتاجها لوجودها تقانةً وفكرًا .. وتوقَّفَت عن العطاء الحضاري بمعنى الحضارة الذي أسلفتُه .. واستبدَّ بها نزوعٌ هروبي عن صراعِ خلق الوجود.

والظاهرة اللافتة للنظر أن مكونِّات الانطلاق الحضاري نحو الحداثة والتي اعتمدَت عليها أوروبا إنما استمدَّتْها من الشرق بعامة ومن بينه الشرق العربي. واستطاع البرابرة الأوروبيون — أو هكذا كانوا كما يصفون أنفسهم — حتى القرن السادس عشر، بأسلوب النهب والسلب، أولًا أن يؤسِّسوا بدايات التطوُّر نحو حضارة التصنيع، ولكن مقرونًا بجهدٍ

منهم قوامه المغامرة المعرفية، وتفحُّص كتاب الطبيعة، وتأسيس المنهج العلمي للبحث والتجريب، واتساع نطاق حرية الفكر؛ لذلك نُخطِئ وننحاز إلى هوًى في نفوسنا حين نقنع بالقول إنهم حقَّقوا هذه الإنجازات بالسلب والنهب والاستعمار وقَهْر الشعوب فقط.

ولكننا ننسى أن نسأل أنفسنا بلغة العولمة — موضة العصر — التي تصدَّرَت مسرح الفكر سؤالًا كاشفًا ومهمًّا، ليس كاشفًا الماضي فقط، بل وكاشف الطريق إلى المستقبل. لماذا احتجبَت عن الفعل والتأثير العناصر الإيجابية في حياتنا، في حضارة الشرق الأوسط حين كان الشرق العربي منارةً للعطاء الفكري والتقاني أي الحضاري؟ أو لنُعِد السؤال بلغة العولمة: لماذا اغتربَت المنطلقات الإيجابية الفكرية والعلمية والتقانية — البيروني والخوارزمي وابن رشد وابن الهيثم وابن خلدون ... إلخ — اغتربوا جميعًا في أوطانهم قرونًا؟ أي كما يُقال غُيِّبوا أو اغتربوا عن الوطن Delocalized ولماذا توطَّنوا وتعَولموا Glolocalized في أوروبا فكانوا البداية والمنطق لتأسيس حضارة جديدة؟ ابن خلدون عالم الاجتماع وصاحب مدرسة العمران الفكرية. غاب عنا واغترب ثم توطَّن وتعَوْلَم في أوروبا، وكان بالإمكان، افتراضًا، تطوير فكره عن العمران ليكون أساسًا لفكرٍ جديد وموضوعي عن الحضارة.

نحن بحاجة إلى دراسةٍ سوسيولوجية وأنثروبولوجية وتاريخية نقدية لواقع حركتنا في التاريخ وبِنيَتنا الثقافية الاجتماعية المتوارَثة وأثَرها على السلوك العرفاني، ومسئوليتها عن التقاعُس والتواكُل، وأن نُعيد إحياء إيجابيات حياتنا الفكرية مع تجديد أو تثوير قواعد تفكيرنا وتنشئتنا وتعليمنا، وأن يقترن هذا بإنتاج وجودنا على مستوى حضارة العصر وفي صراع الوجود الخالق. وهذا ما حاولتُ الإشارة إليه في الفصل المعنون «الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل»، وكذلك فصل «تجديد الفكر الاجتماعي». هي محاولةٌ قاصرة يقينًا ولكنها دعوةٌ إلى ذوي الكفاءة والأهلية للانطلاق ووضع تصوُّرٍ عقلاني نقدي لمسيرتنا الفكرية أو الحضارية صعودًا وهبوطًا لتكون نبراسًا لنا لتصحيح الذات، بل الثورة على الذات لكسر القيود التي تعوقُ حركتنا.

وبدأتُ الكتاب برؤية عن جدل العقل والوجدان لأُوضِّح أن القاعدة السوية التفاعل بين الطرفَين الفاعلَين، وأن هناك حركةً بندولية؛ فالإنسان يُحاور الطبيعة ويُحاور نفسه ممثلًا في تُراثه الفكري الذي يسكُن إليه، وممثلًا في إنجازاته بفضل إعمال العقل اليقِظ الفعَّال المتطوِّر أبدًا. وهذا التفاعُل مظهر سواء، ويجري على طريق الطفرات وإن بدا ساكنًا

أو منحازًا مؤقتًا لأحد الطرفَين، ولكنه وبحكم غلبة الوجدان يتخذ وضعًا غير سوي؛ إذ ينحاز البندول في حركته إلى الوجدان مؤقتًا حين يتأزَّم المجتمع ويُراجِع حصاده. ويطول أو يدوم الوضع، كما هو حالنا، خاصةً حين يكُفُّ المجتمع عن الفعل الإنتاجي النشِط وينزعُ إلى السكون، وربما يغيب الوعي بأزمةٍ تحث على الحركة. وهنا مظهر من مظاهر التخلُّف الحضاري.

وحديثي عن التُّراث والتحديث في الهند وثيق الصلة بموضوع الكتاب؛ إذ هنا إشارة إلى تجربةٍ حية للتعامُل مع التُّراث حتى لا يكون قيدًا ولا عُنقَ زجاجة بل قوة دفعٍ نحو التغيير الحداثي أو التحديثي حسبما يتسق مع المجتمع وتاريخه وتحدِّياته.

وإذا كنتُ قد تحدَّثتُ عن أزمة ترجمة المصطلح الفلسفي، فذلك لأنني اتخذتُ الموضوع شاهدًا على فقدان القدرة على التواصُل الحضاري؛ ذلك لأن الحضارة رهنُ فكرٍ جديد أو لنقُل لغةً جديدة. وإذا غاب الفكر نتيجة غياب الفعل الإنتاجي الاجتماعي انحسرَت أو اغتربَت اللغة أو جمدَت وعجز المجتمع عن التواصل مع المجتمعات التي تحتل موقعًا حضاريًّا مغايرًا؛ لأن كلًّا له إطاره الفكري الحضاري المميز.

كذلك حديثي عن «مصر المثقَّف والسلطة في التاريخ»؛ إذ هدفي بيان قسمةٍ تاريخية مميزة لحياتنا الفكرية والثقافية .. ودور النخبة المثقَّفة ومسئوليتها عن حالنا .. نحن لا نُفكِّر بحرية ذلك لأن ثقافتنا الاجتماعية المتسقة مع البنية السياسية، وليدة حضارة الزراعة البدائية أو الرعي، علمتنا أن نخضع للمركز — السلطة — القوة. عيون المثقَّفين على السلطة ترنو إليها في خضوع؛ نظرًا لما تملك من قدرة على الترغيب والترهيب والثواب والعقاب .. وعيون المثقَّفين تفيض طمعًا وخوفًا في آنٍ واحد، والطمع والخوف محورهما الأنا الفردية. ومثلما ترى السلطة نفسها هي الأمة، المجتمع، الدولة، كذلك المثقَّف أو المفكِّر يفكِّر في الأمة من منظور السلطة، ويرى حريَّته في تبعيَّته لها وليس في اكتشاف أو معاناة اكتشاف الحقيقة.

وهكذا أسهم المثقَّفون بدَورٍ في استدامة حالة الانحسار. واطِّراد دَورِهم مع غياب أزمة تحوُّل حضاري؛ أعني أزمة فعلٍ اجتماعي إنتاجي على مستوى حضارة العصر، يطرح قضايا فكريةً جديدة، ويكشف عُمق التناقُض بين الفكر والفعل والحاجة إلى حسمِ هذا التناقُض عن طريق طفرةٍ حضارية ينحاز إليها أهل الفكر والثقافة والعامة من أصحاب المصلحة. وتكون الاستجابة لقضايا الواقع هي المركز – السلطة – القوة – الحقيقة.

وهنا تبرُز الدعوة إلى تنويرٍ جديد .. رؤيةٍ جديدةٍ لماضينا وواقعنا ومستقبلنا تأسيسًا على فعلٍ إنتاجي إبداعي للوجود، يُحرِّرنا من أَسْر عُنق الزجاجة .. ويمهِّد التنويرُ الجديد الأرض لفكرٍ حضاري جديد.

شوقي جلال
القاهرة، سبتمبر ٢٠٠٠م

# جدل العقل والوجدان

قُطبان على طرفَي نقيض، أو هما طرفا بنيةٍ نقيضية متكاملة هي بنية وعي الإنسان وعلاقته بذاته وبالآخر (المجتمع والبيئة والكون أو ما وراءه). ويؤثِّر الصراعُ أو حصادُ تنازُع الاختصاصات بين القطبَين على تَوجُّه حركة الإطار الفكري العام للمجتمع في مسار حياته النشوئية التطوُّرية. ويجري بينهما، بحكم هذا التناقُض، وفي ارتباطٍ بالطرف الوجودي، صراعٌ دائم لغلبة أحدهما على الآخر أو فض الاشتباك. هذان القطبان هما العقل ومجلى سيادته علم الدنيا وشئونها، وله قواعده ومنهجه المتطوِّران أبدًا. والثاني هو الوجدان (أو الروح أو القلب أو النفس، أو ما شابه ذلك من مسمَّياتٍ كلية جامعة لعناصر الثقافة الاجتماعية المعيشة). وتتمثَّل عناصره في القيم والعقيدة والأيديولوجيا أو ما يؤلِّف الموروث الثقافي، وهي عناصرُ زمانيةٌ مكانية. ويراه المرء وكذا المجتمع تعبيرًا عن ذاته وتمثيلًا لهُويته، ويغلبه الحنين إلى أن يثبِّت عنده حركة المجتمع والتاريخ باسم ثبات ووحدة الهوية؛ ولهذا فإن مجلى سلطان الوجدان هو كل ما تجاوز عالم الشهادة أو الحس أو التجربة والتفسير المنهجي العقلاني. إنه دائمًا حنين إلى ما اطمأنت إليه النفس في صورة موروث إيماني غير خاضع للتساؤل أو التشكيك أو المراجعة والبحث؛ ولهذا فإن للوجدان منطقة الإدراكي الذاتي ومعاييره أو اللامنطق بلغة العقل.

ويتجَّسد هذا القطبان (العقل والوجدان) بامتداد التاريخ في تيارَين يقسمان الإطار الفكري العام للمجتمع؛ تيار يؤكد سيادة العقل واستقلاله بمجال بحثه المميز كأساسٍ لاطراد الحركة الارتقائية للفكر والمجتمع بعامة في شئون الدنيا. وتيار آخر هو خط الوجدان الذي يحجُب العقل تحت مسمياتٍ ذاتية أو قدسية، ويعمد إلى الحد من سلطاته، بل ينزع في عصور الانحطاط والتخلف إلى ادعاء حق الهيمنة الكاملة أو الحاكمية والمرجعية المطلقة، ونفي كل سلطانٍ مستقلٍ للعقل.

وتوازُن جدَل العقل والوجدان رهنٌ واقع حال الإنسان/المجتمع من حيث الانتماء أو الاغتراب .. الانتماء من خلال الفعل الاجتماعي النشِط القادر على التغيير قرينُ وعي اجتماعي عقلاني نقدي يعزِّز الأمل في الواقع وفي الحياة .. أو الاغتراب نتيجةَ تَعطل إرادة الفعل الاجتماعي وتَعطل قابلية التحدي؛ ومن ثَم غلبة الشعور بالعجز عن التغيير والاستسلام للمقادير تحت عباءة تبريراتٍ متباينة تجد سندَها في الثقافة الاجتماعية المعيشة، ولكنها في جميع الأحوال تصرفُ مخاض الإنسان عن تحدِّيات الدنيا إلى مصرفٍ آخر.

ويسود المجتمع اعتقاد بأن العلم علمان؛ علم دنيا وهو مسئولية العقل الباحث عن المعرفة على هدى البرهان والدليل والتجربة في إطار واقعٍ متغير. وعلم الباطن أو الآخرة، حسب خصوصية الاعتقاد، يخاطب الوجدان، ويتصف باليقين المطلق؛ ومسئولية تفسيره أو تأويله منوطةٌ برجال الدين فهم الفقهاء أهل الذكر. وتمثِّل العلاقة بين هذَين القطبَين، ومن ثَم العلاقة بين هذَين العِلمَين وأهلهما، حالةً من التوتُّر الدائم على مدى التاريخ الحضاري للمجتمع. وتتأرجح العلاقة بينهما اتساعًا وضيقًا، أو صعودًا وهبوطًا، حسب مستوى الفعل أو النشاط الإنساني المتجسد فيما نَصِفُه بالازدهار أو الانحسار الحضاري للمجتمع. وهذا التوتُّر سائد في جميع الثقافات، ولكن الفارق هو مساحة المرونة المتاحة للحوار بين طرفَي التناقُض، تعبيرًا عن مساحة الفعل الاجتماعي النشط إيجابًا وسلبًا. ويدور الحوار في حركةٍ جدلية تُفضي إلى تجديد البنية الثقافية في حالة الإيجاب، على نحوٍ يدعم التوزُان والتكامُل بين طرفَي المعادلة، ويفي بمقتضيات التطوير الحضاري للمجتمع.

والمقصود بالحوار الجدلي هنا حوارٌ قائم على التفاعُل المتسامِح أخذًا وعطاءً بين الطرفَين في ارتقاءٍ مشترك وسيادة واستقلالية دون أن ينزع طرف إلى إسقاط حق الطرف الآخر في الوجود اعتسافًا وتفردًا أو تطرفًا. وشواهد التاريخ تُبيِّن أن المعوَّل دائمًا وأساسًا على الطرف الديني أو الوجداني لأنه الأقدم والأرسخ إذا تسامَح واعتدَل وهيَّأ فرصةً للحوار دون تحريم أو تجريم. وبذا تكون حركة النهوض الاجتماعي أيسر، وشاملة القطبَين معًا، دون أن يهدف أحدهما إلى طمس الآخر أو محوه.

والغالب الأعم أن يحتدم الصراع في لحظات التحوُّل الحضاري تعبيرًا عن أزمة، واستعدادًا لنقلة أو طفرةٍ حضارية جديدة. والأزمة هنا هي التعبير عن إخفاقٍ مرحلي لإطارٍ معرفي قيمي تقليدي أو قديم لم يعُد ملائمًا لحل أو حسم مشكلاتٍ جديدة طارئة يطرحها الواقع المتجدِّد أبدًا. إنها أزمةٌ إبستمولوجية تشمل أدوات المعرفة وحدودها وقواعدها

ومرجعيتها، وهي أزمةٌ فكرية ونفسية وقيمية تكاد تمزِّق المجتمع. وتُنشِب الأزمة ببراثنها في جسد وفكر المجتمع، وتظهر أعراضُها حادَّة حين يُفضي الفعل الحضاري الإبداعي إلى ظهور واقعٍ جديد تمثِّله اكتشافاتٌ جديدة فكرية ومادية تتغيَّر معها صورة الذات والكون على نحوٍ يتعارض مع مفاهيم أو عناصر بنيةٍ عقلية سائدة .. وتكون الأزمة أكثر حدَّة، والأعراض أكثر تدميرًا وتمزيقًا لبنية المجتمع وتكاملها حين يكون الإطار الفكري التقليدي حائلًا دون الإبداع والتغيير في تكافؤ ندِّي مع التحوُّلات الحضارية في المحيط الإقليمي أو العالمي .. وتصيب المجتمع أعراضٌ انفصامية ونزعاتٌ هروبية إلى الذات .. والهوية .. التقليد .. ونزعاتٌ تجمع ما بين العدوانية والتبعية في آنٍ ضد الآخر.

ومن هنا تستلزم حركة النهوض والتقدم انتقاد ما هو أصلي في الإطار الفكري الاجتماعي أو في الثقافة .. أي نشوء وعيٍ جديد، قرين الفعل الإبداعي الجديد، وهذا هو ما نُعبِّر عنه بقولنا إن المجتمع في أزمة .. أزمة مخاضٍ ولادة جديد .. أعني حين يكون فعَّالًا نَشِطًا، وبذا يأخذ الانتقادُ اتجاهًا صحيحًا وتصحيحيًّا، هو الانتقادُ قصدَ اكتشاف معوِّقات الحركة داخل البِنية الفكرية وصولًا إلى الاتساق بينها وبين البِنية المادية الجديدة للواقع. أما الشكوى من أزمة في مجتمعٍ لا يبدع، تَعطَّل فيه الفعل الإنتاجي، فإنها شكوى من أعراض حملٍ كاذب.

وإنها مهمة العقل وحده في حالة الأزمة أن يستجمع أدواته ومنهجه وحصاد العلوم ذات الصلة لإبداع الحل المنشود في صيغةٍ نظرية أو إطارٍ فكري جديد يُسهِم المجتمع العلمي في بنائه. ولكن المُلاحَظ في سياق الصراع التاريخي بين العقل الوجدان، أن يتخذ الوجدان من مظاهر الأزمة أو الإخفاق المرحلي شهادةً على قصور العقل. لا يرى الوجدان، اليقيني المطلق بطبيعته، في هذا أن الأمة استنفدَت الإمكانات الإيجابية المرحلية لإطارها المعرفي العقلاني في حل مشكلاتها الحياتية الدنيوية، وأنها بصدد جديد يستعصي حلُّه وَفْق الإطار التقليدي وقد نضب معينه. إنها بحاجة إلى إطارٍ جديد يختلف من حيث مجال الاختصاص والمنهج عن الإطار العقيدي اليقيني المتجانس والثابت المطلق لانفصاله عن الواقع المتغير، وينزع الوجدان هنا إلى التشدُّد، خاصةً وأن الأزمة لها جوانبها النفسية وانعكاساتها الاجتماعية، مؤكدًا أن الخلاص بيده؛ ومن ثَمَّ يدعو إلى توسيع مجال سلطانه، والعودة إلى سطوته ليشمل شئون الدنيا لأنه صاحب اليقين المطلق والمنقذ للنفس من عذابات الشك والقلق. وطبيعيٌّ أن تستجيب قوى المجتمع إزاء الأزمة كل حسب المصلحة في التأويل.

ومثل هذا التأكيد يُغفِل أن ارتقاء الحضارات الإنسانية ارتقاءٌ تاريخي مرحلي؛ أي عَبْر مراحلَ متمايزة وممتدة في الزمان ولها خصوصيتها التي نعبِّر عنها بعبارة روح العصر. ويُغفِل أيضًا أن هذا الارتقاء تعبير عن مواجهةٍ متجددة مع كل عوامل الأزمة التي تهدِّد بقاء المجتمع، وأن النهوض لا يكون إلا على هَدْي محاولَةٍ عقلانية قائمة على الدراسات التحليلية النقدية، في ضوء إنجازات العلوم لاستكشاف الأدوات الثقافية التي توفِّر للإنسان إدارةً واعية لما أفرزه المجتمع (علومٌ طبيعية وإنسانية وتكنولوجيا وبيئة وفكر)، بل وإرادة علمية واعية بمكانة ومحتوى ودور التراث الثقافي أو الذاتية الاجتماعية في التاريخ.

لهذا هناك من يرى أن حركة المجتمع على مدى تاريخ التطوُّر حركةٌ بندولية مع إيقاع التغيُّر أو التحوُّل الحضاري بين قطبَي العقل والوجدان، وأن المجتمع — في مرحلة الأزمة — يتغيَّر إطاره المعرفي القيمي السائد أو الرسمي أمام التحديات والمشكلات، وتبرز على السطح حركة العودة إلى الوجدان بكل معانيه المختلفة باسم العقيدة أو التراث أو الماضي في صورةٍ أسطورية. ويشيع هذا التوجُّه فترة إلى حين أن يبدع العقل، ربَّان حركة المجتمع، الإطار المعرفي الجديد. ويبدأ الإنسان، أو لنقل يبدأ العقل في هذه الآونة دراسةً نقدية تحليلية لأدواته المعرفية ولرصيده الثقافي التقليدي ولصورة الذات والآخر، مع محاولة استكشاف أسباب القصور وخصائص الجديد. وبهذا تكون العودة إلى التراث عودةً عقلانية تُهيِّئه لطفرةٍ تقدمية تكفُل اتساق الشخصية الاجتماعية وامتدادَها السوي، وليست ردة أو نكوصًا أو انكفاء على الذات. إنها محاولةٌ اجتماعيةٌ شاملة لتصحيح المسار، وتغيير الاتجاه وَفقَ مقتضياتٍ طارئة من صنع الإنسان. وهنا تكون القطيعة قطيعةً معرفية مع الاتصال الحضاري التاريخي.

وطبيعي أن تتعدَّد داخل المجتمع الاتجاهات والاجتهادات. ويمتد الحوار ليعود بعد ذلك البندول إلى وضع سوي، مؤكدًا انتصار العقل في مجال اختصاصه، ويقود المجتمع على طريق المواجهة الحضارية. وليس العقل ملكةً ثابتة، أو كيانًا وجوديًّا مستقلًّا أو غيبيًّا .. إذ لا يُوجد كيانٌ مستقل بهذا المعنى وظيفته الطبيعية التفكير .. وإنما العقل هو الإنسان المجتمع وجودًا وتاريخًا وفعلًا أو نشاطًا اجتماعيًّا وفرديًّا، وحصادًا معرفيًّا نسقيًّا يصُوغه المجتمع في إطارٍ نظري قرين النشاط المادي .. ولهذا فإن العقل هو جماع هذا كلِّه وحصاده في بِنيةٍ نسقية، وثمرة النشاط، نشاط الوعي واليد معًا، وتطوري لذا فهو متغيِّر في ارتقاءٍ مطَّرد، وهو تعبير عن مستوًى حضاري يجسِّده فعلُ الإنسان وفكرُه متمثلًا في أحدث إنجازات العلوم وأدواتها الحضارية أو التكنولوجية، وبدون ذلك مآله التخلف أو الانحسار.

ومأساتُنا هي اختلال علاقة التوازُن بين القطبَين على نحوٍ أفضى إلى انحسار دَوْر العقل، ومن ثَم دَوْر العلم بسبب امتداد عصور الانحطاط والتخلُّف والتبعية وتأويل النصوص لصالح النزعة السلفية المحافظة. وفعلَت الفانتازيا فعلها إذ نسجَت التخيُّلات الاجتماعية على مدى هذه العصور أساطير ترسَّبَت ورسخَت في الأذهان، واتخذَت لدى العامة صورة مسلَّمات، وخلقَت جدارًا معنويًّا سميكًا يعوق إصلاح عملية التوازُن والعودة بالبندول إلى الوضع الصحيح. وأثَّر هذا بالسلب على النهوض بالأمة، وعلى عودة العقل إلى سلطانه ومسئوليته في صياغة الإطار المعرفي لواقعنا الدنيوي الذي كَفَّ عن الفعل الإنتاج النشِط.

وانعكس في تاريخنا الفكري هذا الصراع بشأن تنازُع اختصاصات كلٍّ من العقل والوجدان. وتجسَّد هذا الصراعُ في خطَّين فكريَّين أو إطارَين معرفيَّين أحدهما يساند العقل مؤكدًا سلطانه المستقل في مجال اختصاصه، والآخر يصل بالوجدان إلى حد الشمولية الحاكمة.

وخط العقل في حياتنا الفكرية متقطِّع، لا يكاد يظهر حتى يذوي ثم يتلاشى. ولم تكن له في يومٍ الحاكمية أو السلطة على ساحته. ولقد كان أقول نجم العقلِ علةً أولى لانهيار الحضارات القديمة، وهيمنة أو طغيان سدَنة الوجدان، واتخاذه قناعًا يُخفي مصالحَ ماديةً اجتماعية وسياسية؛ إذ تؤكد شهادة التاريخ أنه حين يواجه المجتمع أزمةً يغيب العقل عن بحثها وتشخيصها، وينحسر معها الفعل الاجتماعي الإبداعي تشتد سطوة الوجدان الذي ينحو باللائمة على العقل.

وواقع الحال أن الأزمة ليست أزمة العقل في حد ذاته، بل هي أزمة إنجازات العقل اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا وعسكريًّا .. أزمة منهج استخدام المجتمعات لهذه الإنجازات في صراع المصالح، واستخدام فئاتٍ اجتماعية لهذه الإنجازات لتحقيق مصالحَ أنانيةٍ في إطار الصراع الأبدي بين البشر. وتنعكس نتائجُ هذا كله في صورة تفاوتاتٍ ومظالمَ اجتماعيةٍ وحروب وأوبئة ونضوبٍ للموارد .. التي هي تجليَّات الأزمة والتفكُّك الاجتماعيَّين.

وشهادة التاريخ واضحةٌ ومتواترةٌ في هذا الشأن. مثال ذلك أوروبا في العصر الحديث عقب حربَين عالميتَين وذيوع فلسفات الشك والوجدان على عكس أوروبا إبَّان نهضتها وذيوع فلسفات الإرادة والعقل والتغيير. وفي العصور القديمة كمثالٍ آخر بينما مصر تمر بمرحلة انهيارٍ اجتماعي وسياسي وعسكري مهَّد لنجاح الغزو الفارسي الذي هو إحدى حلقات صراعٍ إقليمي مستمر آنذاك، ثم ما تلا هذا الغزو من غزوات؛ فقد ساد آنذاك

الفكر الهرمسي في صورةٍ استسلاميةٍ انهزامية، وامتد مع الزمان. ونجد مثالًا واضحًا في الفكر السكندري قديمًا بعد صراع القادة العسكريين ورثة الإسكندر وضياع مجد اليونان الموحَّدة، ثم تفكُّك الإمبراطورية الرومانية وصراعاتها وحروبها الداخلية واستنفاد الموارد وزيادة الضرائب. نجد أيام وحدة ومجد اليونان نشأَت فلسفاتٌ إيجابية عقلانية الطابع إثر تفاعلٍ حضاري على صعيد الإقليم. وصدرَت باسم اليونان المظفَّرة وتعبيرًا عن انتصار العقل اليوناني. ولكن مع اطراد حال الهزيمة والانحسار الحضاري الذي ساد الإقليم؛ إذ كان الإقليم كله مصر وشرق المتوسط وشماله يُعاني أزمةً حضارية .. تولَّدَت عن هذا كله وجسَّدَتْه مدرسة الإسكندرية فلسفاتٍ روحية تدعو إلى الوجدان وإلى الهرب من الدنيا والعودة إلى القديم .. وكان القديم هنا، في مدرسة الإسكندرية، فكرًا مصريًّا قديمًا هو فكر الهرمسية .. فكر أزمة وانهيار النظام المصري القديم. فكر دعا فيه هرمس مثلَّث العظمات إلى أن ينذُر المرء نفسه وحياته فردًا للعبادة، وأن يخلِّف الدنيا وراءه. وشاع بين رجال الفكر آنذاك أن العلم؛ أي العقل الباحث والعقل الاجتماعي الإبداعي النشِط علة الشرور في الدنيا والآخرة؛ لأنه يُبعِد الإنسان والمجتمع عن الإله وعن التقوى.

وكذلك الحال في صورة الحضارة الإسلامية نجد الصراع احتدم بين ممثلي التيار العقلي وهم المعتزلة والفلاسفة والعلماء المشتغلين بالبحث العلمي الطبيعي. وكانوا جميعًا صورةً مشرقةً واعدة للازدهار الحضاري؛ إذ أكَّدوا مسئولية الإنسان عن أفعاله، وحرية إرادته واختياره وفعله وفكره، وأن له القدرة على تمييز الخير في دنياه ليتبعه، والشر ليجتنبه. وعلى الرغم من أن رأيهم هذا انصَبَّ على حرية فعل الحسَن أو القبيح، الخير أو الشر في حدود تعاليم الدين إلا أنه تَوجُّه كانت له أبعاده الاجتماعية الواعدة التي تُؤثِّر على حركة المجتمع.

وكان من شأن هذا الرأي أو التأويل أن يؤكِّد مسئولية الحاكم سياسيًّا واجتماعيًّا عن أفعاله وحق مساءلته أمام الناس؛ أي مسئولية المواطنين كرقباء وأصحاب مصلحة، وتنظيم أسلوب ممارسة هذه المسئولية باعتبارها شأنًا حياتيًّا دنيويًّا. ويؤكِّد هذا الرأي كذلك حقَّ الإنسان في أن يضع شرائعه التي تنظِّم حياة الفرد والمجتمع، وحقَّ المرء في تأكيد سلطان العقل على شئون الدنيا لأنه أعلم بها، وأن رسالة الإنسان على الأرض ليست عبادةً فحسب في إطار ما سنَّته الشريعة بشأن العبادات، وأن العلوم ليست علوم عبادات وآخرة فقط، بل وعلوم دنيا لها أهلها على تعدُّد اختصاصها، ولها منهجها أو شريعتها الدنيوية.

وكان فارس هذا المضمار الفيلسوف العقلاني ابن رشد الذي أكَّد أن إعمال العقل الإنساني الحر ليس فقط ممكنًا، بل واجبًا فرضًا. ووضع ابن رشد البرهان العقلي أساسًا

أوحدَ للفكر العلمي والفلسفي موضِّحًا أن الفضيلة الأم عند المفكِّر الحر إثباتُ الحقيقة بالبرهان العقلي. ونفَى كل مظانِّ قصور العقل البشرى، مؤكدًا أن العقل البشري قادرٌ على إنتاج الحقيقة باستقلاليةٍ كاملة، وأن هذه الحقيقة القائمة بالبرهان العقلي هي التي تستطيع وحدها أن تكون سندًا للتأويل الإبداعي. ومضى إلى أبعدَ من ذلك حين رأى أن إظهار الحقيقة العلمية والبرهنة عليها واتخاذها دعامة للتأويل ليس شرطًا أن يكون مصدرها مفكرًا مشاركًا في العقيدة والملَّة؛ فالمفكِّرون على اختلاف مِلَلهم يمكنهم الوصول إلى الحقيقة العلمية البرهانية المشتركة بين المجتمع في شئون الدنيا. ووضع ابن رشد بذلك البذرة الأولى لمعنى تاريخية العقل واجتماعية الفكر. واستحق أن يكون المعلِّم صاحب الفضل في إيقاظ العقل الأوروبي في مُستهلِّ نهضته، وأخذ عنه فلاسفة الغرب ورجال الدين البروتستانت الذين وضعوا اللبناتِ الأُولى للإصلاح الديني ومن ثَم النهضة.

ولكن خط عقلانية الفكر والتأويل العقلي سرعانَ ما انقطع في العالم الإسلامي لأسبابٍ سوسيولوجية وأنثروبولوجية أو قل حضارية عامة، ليظهر بين الحين والحين أشبه بصرخة استغاثة على لسان مصلحٍ يستنهض همم أمته ثم لا يلبث أن يخبو. هكذا كانت جهود ابن خلدون الذي ظهر بعد ابن رشد بقرنَين، وذهب بفكره الثاقب وبصيرته النافذة إلى أن الواقع له قوانينه الذاتية التي تُحرِّكه ويُدرِكها الإنسان بعقله، ويُنفِّذها بجهده، وهي قوانين العمران الاجتماعي، ولا علاقة لها بأحكام الشريعة أو مبادئ الفقه.

وبعد فترة انقطاعٍ طالت بضع قرونٍ أخرى، ومع محاولة لليقظة أو دعوة للنهضة جاء الأفغاني ومحمد عبده ليؤكِّدا أن العقل أو علوم الدنيا العقلية هي سند الارتقاء؛ إذ من خلال الفلسفة — وهي عندهما الحكمة وعلوم الدنيا — يمكن تحقيق التحوُّل الفعلي للمجتمع لأنها فن الحياة. لم يقل أيٌّ منهما إن الدعوة إلى علوم الغرب ودراسة منهج التفكير العلمي دعوة إلى التغريب. ولم يُطالِب أيٌّ منهما برفض علوم الغرب وأسلمة العلوم. وإنما دَعَوا إلى استيعاب علوم الغرب والحفاظ على قيم المجتمع التي تصون تماسُكَه وتكفُل نهضتَه.

وبسبب هذا الوعي العقلاني كانت المعركة التي خاضها الأفغاني ومحمد عبده ذات شقَّين، وكانا بذلك أشبه بدعاة النهضة في اليابان وفي الصين وفي الهند أو في أوروبا في عصر الإصلاح الديني؛ شق ضد الاستعمار كقوة هيمنةٍ سياسية، وشِق ضد التخلُّف الفكري الهائل عند رجال الدين الذين يقسمونَ العلم إلى علمٍ مسلم وعلمٍ غير مسلم ومن ثَم يحولون دون تفاعُل الثقافات، ويرسِّخون الجمود، ويُجهِضون إمكانية النهضة والاستقلال.

وحاولا وصلَ ما انقطع بفكر المعتزلة والفلاسفة ضد جمود السلفيين؛ إذ أكَّدا أن الإنسان في القضايا الحياتية مسئول عن حياته ومساره، وأن التخلُّف خطيئة يقع وزرها على المجتمع الذي عجز أو امتنَع عن استعمال عقله، ويقع وزرها أولًا وأساسًا على دعاة الجمود الذين نصَّبوا أنفسهم ولاة، ووظَّفوا الدين في غير رسالته حين تجاوزوا حدود اختصاصهم العقيدي، وأقالوا العقل وسلبوه دوره في شئون الدنيا وبذا تنكَّبوا مصلحة الأمة التي هي ركنٌ من أركان الدين، وسدُّوا أمام الناس طريق الإصلاح والنهضة والانتصار على التحديات الحضارية. وهكذا كانت رسالة الإمامَين الأفغاني وعبده ومن شايعهما تعبيرًا صادقًا عن روح النهضة في العصر الحديث، أو لنقُل مقدِّمة لازمة لبعثٍ حضاري. وحاولا بجهودهما الإصلاحية الدينية التنويرية أن يُحفِّزا الشرق إلى مباراة الغرب على ذات أُسس النهضة، وهي تأكيد سلطان العقل الذي أقاله السلفيون والأصوليون.

وهذا ما حاولَه محمد إقبال وطاغور في الهند من أجل الدعوة إلى النهضة وإيقاظ الأمة على اختلافِ معتقَد كلٍّ منهما؛ إذ إن كلَيهما دعَوَا إلى ضرورة فتحِ خزائنِ السلف ووضْع ثرواتِهم في خدمة الحياة لتكون عونًا للأمة في بناء المستقبل. وأكَّدا أيضًا أن الجديد مستحيل بدون التمثُّل الإبداعي للثقافة العالمية والنظرة العلمية المعاصرة، والإسهام فيها بدَورٍ إيجابي نشط ركيزته العقل والإنتاج .. ومرةً أخرى أقول العقل والإنتاج؛ فالإنتاج هو الفعل الإنساني الاجتماعي العقلاني الذي يؤكِّد به الإنسان/المجتمع ذاتيته وينفي عنه عجزه وغُربته وانفصامه. إن الإنتاج والعقل وجهان متكاملان في وحدةٍ واحدة كلٌّ منهما الحَكَم والمرجع بالنسبة للآخر، وكلٌّ منهما قوة فعل وتطوير للآخر بشهادة الواقع الجامع لهما وبينهما، وبشهادة الفعل الإنساني المجتمعي؛ أي الفعل الحضاري المطَّرد ارتقاء.

ولكن الخط الآخر، وهو الخط المناهض للعقل، فهو خطٌّ قويٌّ راسخ ممتد ومتصل. إنه على نقيض المعتزلة والفلاسفة والعلماء الطبيعيين أعلام الازدهار الحضاري، وعلى نقيض الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وكل دعاة النهضة المحدَثين. وأصحاب هذا الخط هم القائلون بالجبر حاكمًا للفكر وللسلوك، وأن ليس للعقل سلطانٌ للحُكم على الأفعال، بل إن الخير يمكن أن ينقلب شرًّا، والعكس بالعكس لأن الخير ليس خيرًا بحكم طبيعة الشيء وعلاقته بالإنسان، بل لإرادةٍ متعالية. وكذلك الحق يمكن أن يكون باطلًا، والباطل حقًّا، وأن رسالة الإنسان على الأرض عبادةٌ فحسب، وأن العلم علم دينٍ وآخرة فقط، والحاكم متروكٌ أمره للضمير، ضميره هو، ولحساب الخالق .. إنه مُرجأٌ بأفعاله إلى الآخرة ولا

سلطان للكافَّة الرعية على الراعي. هذا على عكس ما تقضي به حضارة العصر الحديث، أو منطق التطوُّر الحضاري، من أن الكافَّة مواطنون مسئولون فاعلون مشاركون.

وامتدَّ هذا النهج السلَفي منذ الأشعرية حتى المذهب الوهابي وأبي الأعلى المودودي في عصرنا الحديث لدى السنة أو ولاية الفقيه لدى التيار المحافظ من الشيعة. واستطاع كلٌّ من المذهبين أن يكسر حدود عزلته، ويستأجر سدنتَه والمتحدِّثين باسمه بفضل ثروات النفط وعطائه الوفير الذي يمثل دعامةً لاطِّراد النزعة السلفية اللاعقلانية. وحين يعيش المرء على الريع حيث يأتيه ماله رغدًا بدون فعلٍ اجتماعي إنتاجي يقتضي العقل علمًا ومنهجًا ليُعالِج ويُحاوِر الطبيعة والوجود، وينتزع بجهده مستلزمات حياته .. هنا تترسَّخ النزعة المحافظة ويبرز الحنين اللاعقلاني إلى التقليد وتتصرَّف الحاجة عن التغيير. وهكذا نعيش على نقيض العصر وخارجه إلى حين .. حين يعود بإرادتنا بندول الحركة الجدَلية بين العقل والوجدان، إلى وضعٍ سويٍّ فيخرج الوجدان من وهدة عماء الأسورة، ويغدو وجدانًا مستنيرًا، وتكون الولاية للعقل العلمي في شئون الدنيا، ويستقل كلٌّ من العقل والوجدان بحدود اختصاصه بفضل، وفي ضوء، الفعل الاجتماعي الإنتاجي الإبداعي، والوعي الحر استجابة لعوامل التحدي، ولنكون قوة عطاءٍ حضاري.

# الهوية الإسلامية والوعي الزائف

مشكلة الهُوية الإسلامية عندنا مشكلةٌ زائفة مغلوطة؛ ذلك أن الهوية في نظرنا كينونةٌ متجانسة كاملة وناجزة في زمانٍ ما ومكانٍ ما، سكونية غير متفاعلة ولا متطورة .. إنها ليست نسيج الواقع الحياتي.

واختزَلْنا الهوية في بعض مقولاتٍ تاريخية انتقائية .. أي إسلام نقصد وهناك العديد؟ وأي مقولاتٍ لأي مذهبٍ إسلامي نلتزم بها دون سواها؟ أو لأي مفكِّر أو فقيه أو إمام؟ وما قبل ذلك منفيٌّ قسرًا، وغير ذلك منفيٌّ اعتسافًا، والجديد مرفوضٌ فكرًا .. ويتخلَّف الحنينُ إلى المقولات التي استقيناها بعد أن مضى زمانها فأضحَت تهويمًا وتحليقًا في فراغ الزمان والمكان. وها هنا نُوقِف حركة المجتمع والإنسان والزمان والفكر. ونعمد إلى القياس على ماضٍ اتخذناه معيارًا، ونرى الخروج عنه انسلاخًا عن الأصل، ونتحوَّل إلى كتلةٍ شائهةٍ بدون أصالة، بينما الأصالةُ ليست جحودًا لواقعية الظاهرة، ولا نُكرانًا لتاريخيَّتها.

الهُوية هي الوجود الاجتماعي النشِط الفعَّال المتجدِّد المبدع، فهذه أصالته. وهكذا تزدهر الأنا الاجتماعية أو الهُوية. ومع التطور الاجتماعي، وتغيُّر الواقع تنشأ ثقافةٌ جديدة .. صورةٌ جديدة عن الذات والعالم .. بنيةٌ جديدة للأنا الاجتماعية لا تنفي السابق، ولكنها بنيةٌ تعلوه .. بينهما تراكُب .. اتصال وانفصال .. وقطيعةٌ معرفية تطوُّرية.

إن الإنسان/المجتمع حين يكُفُّ عن الإسهام المتجدِّد في العملية التاريخية ببناء حضارةٍ مرحلية الارتقاء من صُنعه، ومُعبِّرة عنه خصوصيةً وجهدًا ماديًّا إبداعيًّا وفكرًا هنا تضيع هُويته، ويفقد تفرُّده .. فالهوية عين الوجود الإنساني الفاعل النشِط في الزمان والمكان.

والوعي بالذاتية هو وعي بهذه الصيرورة التاريخية بكل تفاعُلاتها وتناقُضاتها .. إنه وعيٌ عقلاني نقدي دافع لحركةٍ مستقبلية هي تجاوُز وارتقاء وتجسيد لمعنى التلاحُم

بين الفكر والعمل الاجتماعيَّين، وتجسيد لمعنى وأساس الانتماء .. وهي تجاوُز لمعنى وخصوصية العقيدة وإن احتوَتْهما.

والوعي بالذات ليس مظهرًا سلبيًّا قابلًا، بل إنه عاملٌ نشِط إبداعي فعَّال لأنه وليد التلاحُم الإنتاجي بين الذات والمجتمع والطبيعة، والذي يُعبر عنه في صورة منتجٍ حضاري، ورغبات حاجاتٍ مطَّردة التغيير تدفع إلى مزيد من الإنتاج الإبداعي المعبِّر عن خصائص الذات الخالقة، وهي خصائصُ زمانيةٌ مكانية، وعن صورة انعكاس العالم الموضوعي في أذهان أبناء المجتمع، وعن ثراء هذا العالم بفضل النشاط الاجتماعي الإبداعي.

وحين نقول الهوية الإسلامية فإن المقصود، أو المفترض، هُوية مجتمعٍ بشري في التاريخ. ولكن هل هوية المجتمع هي العقيدة الدينية بحيث تمثِّل العقيدة أُسس نشأة وتكوين تلك الصيرورة أو الهوية الاجتماعية في الزمان وفي المكان، ومن ثَم نعتبر هذا معيارًا لكل المجتمعات؟ بمعنى هل تاريخ نشأة وتكوين العقيدة هو عين تاريخ نشأة وتكوين المجتمع ومن ثَم نقول إن خصوصيتهما واحدةٌ ومتطابقة؟ إننا إذ نُقرِّر أسبقية العقيدة على التاريخ الاجتماعي يعني أننا نضع العقيدة خارج التاريخ ونضحِّي بهذا التاريخ لحسابها؛ أي نُضحِّي بالثقافة الاجتماعية بمعناها الأشمل والأوسع والأعرق. وهنا نُحِل المقدَّس (وهو مطلَقٌ لا تاريخي) محل الطبيعي التاريخي، ونفترض أن هُوية المجتمع وليدةُ المقدَّس ونابعةٌ من خصوصيته وليس العكس.

إن الإنسان المجتمع يتفرَّد ويتميَّز بصفاتٍ خاصة من خلال الصيرورة التاريخية التي هي تفاعُل حي إرادي عقلاني في بيئةٍ طبيعية جغرافية من خلال الوجود الإنساني المتمثِّل في المجتمع لا الفرد. وهكذا تنشأ وتتكوَّن الخصوصية أو الهُوية الاجتماعية على مدى بُعدَي الزمان والمكان لزومًا. وهكذا أيضًا تتجاوز النشأة والتكوين للهوية الاجتماعية حدودَ ونطاقَ ومعالِمَ نشأة وتكوين العقيدة، بل إن الهُوية الاجتماعية هي الأعم ليأتي كلُّ ما بعدها تجليًا لها وتعبيرًا عنها، ويغدو مسمَّياتٍ تعدَّدَت تاريخيًّا في ظاهرها وإن ظَل جوهرها الثقافي الاجتماعي التاريخي واحدًا.

# تجديد الفكر الاجتماعي .. وعنق الزجاجة

هل يتجدَّد الفكر الاجتماعي أو ما اصطُلِح على تسميته الثقافة الاجتماعية؟ وما هو الفكر الاجتماعي الذي نُريد تجديده؟ يمكن القول دون تجاوُزٍ كبير إن الفكر الاجتماعي أنماطٌ وطُرزٌ تختلف باختلاف الزمان والمكان والوضع الحضاري الذي يُجسِّد نمط العلاقة بين الإنسان/المجتمع وبين البيئة المحيطة به. وهذا هو ما نُعبِّر عنه بالعمل الاجتماعي؛ فهنالك فكر أو ثقافة مجتمع رعوي .. وزراعي .. وصناعي .. وها نحن على أبواب مجتمع المعلومات الذي هو اتصالٌ وامتدادٌ للمجتمع الصناعي ولكنه قرينُ فكرٍ اجتماعي جديد.

ونجد كمثالٍ أن دلالة الزمن وأهميته عند البدو سكان الصحراء والعاملين بالرعي غيره عند من يعملون بالصناعة؛ حيث إيقاع الحياة متغيِّر سريع، واللحظة تساوي قيمةً إنتاجية. وتختلف نظرة العامل بالزراعة إلى الفردية والإرادة وفعالية الإنسان ومسئوليته عن نظرة العامل بالصناعة الذي يؤمن بالإرادة الفردية وبفعالية الإنسان وقُدراته على التغيير في بعض ما اعتاد النظر إليه على أنه طبيعيٌّ لا دخل للإنسان فيه.

ويُعتبر نمط العمل وكثافة تدخُّل الإنسان في البيئة هما مظهر العلاقة والحوار بين الإنسان/المجتمع والطبيعة من حوله، وسببًا ومَعلمًا لتحوُّل وتعقُّد العلاقات الاجتماعية. ويتباين نمط العمل وكثافتُه وتعقُّده بتبايُن الحضارات. وتتميز كل مرحلةٍ حضارية بمستوًى من التطوُّر العلمي التكنولوجي. ويقترن هذا التطوُّر بإطارٍ فكرى قيمي مميز لهذه المرحلة الحضارية، ولكن هذا الإطار العام لا ينفي قدْرًا من التبايُنات أو الخصوصيات، كما لا ينفي جدل العلاقة بين الماضي والحاضر.

وتتحرَّك ثقافة المجتمع هنا في حدود أبعادٍ ثلاثة لهذا الجدل؛ البُعد الأول موروثٌ ثقافي يمثِّل رصيدًا أو مخزونًا للعقل الجمعي والسلوك الجمعي إذ كان أداة الماضي ووليد

حضارته. والبُعد الثاني مُنتجٌ ثقافي جديد وليد الفعل الاجتماعي الحاضر النشِط؛ إذ يتولَّد المنتَج الثقافي الجديد استجابةً لاحتياجات وتحدِّيات العصر عندما يُواجِهها المجتمع بفعالية وإيجابية. ويتفاعل البُعدان بحُكْم الاتصال المجتمعي؛ إذ يمثِّل المجتمع بموروثه متصلًا زمانيًّا من حيث الوجدان والتاريخ والذاكرة. ويجري تأويل البُعد الأول أو تطويعه للتلاؤم مع الثاني على نحوٍ يكفُل اتساقَ وسَواءَ الشخصية الاجتماعية، ويخفِّف من حدة التوتُّر بين الماضي والحاضر ويُعزِّز القدرة الاجتماعية على الفعل. ويتفاعل البُعدان أو حاصل جدلهما مع البُعد الثالث الإقليمي أو العالمي؛ ذلك لأنه لا يوجد في التاريخ مجتمعٌ مغلقٌ على نفسه لم يتأثَّر بغيره ويؤثِّر فيه. وهكذا يكون الفكر الاجتماعي في حركته المتطورة المتجددة حصاد جدلٍ ثلاثي الأبعاد. ويكون العمل الاجتماعي واطِّراد نجاحه هو المعيار والحكَم على جدوى وإيجابية هذا الحصاد.

ويحتل الفكر الاجتماعي أو الثقافة الاجتماعية منطقة دون الوعي. ويصوغ البنية الذهنية للسلوك المجتمعي التلقائي أو العَفْوي. ويتحدَّد الفكر الاجتماعي في ضوء بُعدَين؛ أولهما الهدف الاجتماعي المشترك وله دور المحدِّد الواعي للسلوك. وثانيهما العدوُّ في ضوء العقيدة المجتمعية .. وهذا البعد هو الأهم إذ قد يحجُب الأول ما لم تجرِ ملاءمة الثاني مع مقتضيات الفعل والهدف الاجتماعيَّين. مثال ما هو العدو المشترك بين الناس؛ التخلُّف الاجتماعي .. أم الخطيئة والشيطان .. أم شيطان التخلُّف والخطيئة؟ وهنا يبين الاختلاف بين الثقافة الاجتماعية وتنميطها للسلوك وبين المعلومة التي هي وليدة تفكيرٍ عقلاني، وزاد المجتمع لتحقيق الهدف؛ إذ تنزع الثقافة الاجتماعية، أو لنقل أنماط السلوك الاجتماعي إلى التواتُر العفْوي، بينما إنتاج المعلومة وليد جهدٍ واعٍ، ويُفضي إلى حركةٍ إرادية واعية قد يكون من شأنها أن تغيِّر الطابع العفْوي أو تكون على نقيضه. ويتحدَّد هذا في ضوء التحديات الجديدة التي تفرضها الحياة النشِطة والإرادة الجمعية على التطوير والتغيير إذ تَقبَل التحدِّي على أرض الواقع وساحة الوجود.

والحياة الاجتماعية نهرٌ دافقٌ متغير أبدًا، متجدِّد الاحتياجات .. والتطور الحضاري عمليةٌ إنسانية اجتماعية تاريخية أداتُها الفعل الإنساني الاجتماعي النشِط، وثمرتها قُدراتٌ جديدة علمية وتكنولوجية، وإطارٌ فكري قيمي جديد يجري بناءً عليه وفي ضوئه تأويلُ وتطويعُ السابق الموروث، وغرس ثقافةٍ اجتماعية جديدة ملائمة لعملية إبداع البناء الحضاري. ويكون هذا الجهد الإبداعي هو التجسيد الحق لازدهار الهُوية الاجتماعية ويكون انتصارًا للحياة في مضمار المنافسة العالمية بين المجتمعات.

## الفكر بين المراجَعَة والرُّجعَى

لهذا وفي ضوئه يمكن وصفُ النصف الثاني من القرن العشرين بأنه عصر المراجعة على الصعيدَين العالمي والقومي .. إذ سادت خلال هذه الفترة، والتي لا تزال ممتدة، عباراتٌ تبدأ بكلمة: ما بعد .. أو إعادة .. هناك ما بعد الحداثة، وما بعد البنيوية وما بعد النزعة الإنسانية، وما بعد عصر التصنيع .. أو عبارة إعادة التفكير في ...

والناس في العالم الآن فريقان؛ فريق المراجعة .. وفريق الرُّجعَى أو الرجوع .. والفارق بين الاثنين كبير؛ فالعلاقة بين الاثنَين علاقة تضاد .. المراجعة عقلانية ناقدة؛ العقل يُراجِع حصاده ناقدًا ذاته .. والرُّجعَى وجدانٌ وحنينٌ إلى رحم الأم أو حضنها، إلى السلف الصالح حسب رأي المخيِّلة .. والمراجعة توتُّر وتوثُّب يقِظ، وتأهُّب لحركة وعزم معقود .. والرُّجعَى حُلمٌ وطمأنينة وسكون وتسليم.. المراجعة النقدية إعمال للعقل في سبيل بناء الحاضر والمستقبل بناءً إبداعيًّا .. والرُّجعَى استسلام للماضي، وأسًى على مفارقته، إنه عصرٌ ذهبي ولَّى .. المراجعة نقد للحاضر والماضي تأسيسًا على إنجازات وفعالية الذات الجمعية، مع تطلُّع إلى المستقبل في ضوء فكرٍ جديد، ومسئولية إزاء الفعل والفكر الجديدَين. إنها الحضور الجمعي الفاعل الخصيب .. والرُّجعَى خصومه مع الحاضر، ومطابقةٌ أبدية مأمولة ومستحيلة مع الماضي، وذاتٌ مفردة ومجتمعٌ خاوي الوفاض، واغترابٌ أبدي في الزمان وانفصام بين فعلٍ مَهيض وفكرٍ مُحلِّق في فراغ الأمس هو المثل الأعلى والأمل المنشود المفقود وتمضي السنونَ وتَفِر القرونَ والحصاد قَبْض الريح .. وهنا تتمايز أو تتفاضل المجتمعات .. مجتمعاتٌ تنتزع وجودها تصنعه إبداعًا متجددًا لأنه حقُّها على الأرض، واجبًا وفرضًا لحاضرها وليوم الحساب فيزداد فعلها نشاطًا ويزداد فكرها ثراءً وإذا بها زاخرة بالإنتاج، عامرة بمدارس الفكر، أقدامها راسخةٌ على أرض الواقع، ومن رسخَت أقدامه هو الأقدر على النزال، وقادرةٌ بعد هذا على فرض إرادتها على من آثروا الاستكانة وانتظروا عودة الماضي الذي لن يجيء.

تُرى إلى أي الفريقين نحن ننتمي الآن وعلى مدى العديد من القرون؟

أذكر هنا قصة أهل الكهف ومغزاها .. والقصة يعرفُها الجميع .. إنهم فتيةٌ أهلُ صلاح للمجتمع، انصرف عنهم الناس فظلَموا أنفسهم. وآثر الفتية أن يهجُروا الناس التزامًا بفكرهم. وبعد بضع قرونٍ عادوا بما آمنوا به وكان فيه الهداية والرشاد للناس يومذاك، ولكن وجدوا الناس غير الناس والقضايا غير القضايا والمشكلات الاجتماعية غير ما كانت .. وعرفوا أن التغيُّر منطق الوجود والحياة الحقيقية نسبية وليست مطلَقة والمجتمع

تبايَن على مدى الزمان والمكان وأن لكل عصر أهله وفكره وقضاياه، وما صلح بالأمس إنما كان صالحًا ليومه، وأهل مكة أدرى بشعبها، وأهل الحاضر أدرى بحياتهم، وهم أهلٌ لفهم قضايا حياتهم وبناء واقعهم وعلى عاتقهم تقع مسئولية الفعل والفكر، فهم فقهاء وأئمة عصرهم، ففكر كل عصرٍ حقٌّ لأهله لا يقبل التصرُّف ولا يُنتزَع منهم، ولا ولاية لسابقٍ على لاحق، وإنما كما قال حكيمٌ منذ قرون: «اعرف حكمة القدماء وعايش العصر .. بذا تغدو معلمًا.» وهنا رأى الفتية وهم أهل حكمة أن كهفهم أولى بهم، فآوَوْا إلى كهفهم وتركوا أهل الدنيا يبنون دنياهم بعقلهم وعلى مسئوليتهم.

تأمَّلتُ هذا وتساءلت ما هي أزمتنا؟ هل هي أزمة فكر أم أزمة عملٍ اجتماعي أم كليهما؟ ما الذي نريد أن نغيِّره من أو في حياتنا وفكرنا حتى ننتزعَ حقنا في الوجود، ونكونَ أهلًا للحياة امتدادًا لصُناع الحياة، ولحمل رسالة الإنسانية عن العدل والخير والنهوض الاجتماعي والارتقاء بالإنسان .. كيف نكون أقوياء فتكون كلمتُنا مسموعة فالعالم لا يسمَع الضعفاء وإنما يُرهِف السمْع للأقوياء.

استغرقَنا التفاخر بتاريخٍ لسنا صُنَّاعه وإن غفَلنا عن مساره نشأةً وتطورًا وعن سياقه الاجتماعي وتناقُضاته الفاعلة لنعرف ماذا حدث ولماذا وكيف في ضوء تفسيرٍ اجتماعي .. واستغرقَنا البحث عن الذات .. من نحن؟ ومضت قرونٌ دون إجابة وكأننا أرجأنا الخَطْو على درب الحياة وصُنع الحضارة إلى حين الإجابة .. والبحثُ عن الذات سؤالُ الضعفاء المهزومين فالقوي لا يسأل من أنا؟ وإنما يفعل ويفكِّر لنفسه ويكون فعله وفكره هما وثيقة وجوده وبيان ذاتيته وشهادة الآخرين عنه.

لم نسأل أنفسنا لماذا مضت قرون ولم يظهر بيننا أمثال ابن الهيثم والخوارزمي والبيروني وأمثال علماء بابل ومصر القديمة فنكون صُناعَ حياةٍ وحضارة وقبلةَ العلماء والباحثين عن المعرفة. ونسجنا بخيوط الخيال أحلامًا نَنشدُها تشُدُّنا عن واقعنا الملموس. واصطنَعنا كعادتنا شياطين نرجمُها حتى تستنفد طاقتنا ونشعُر بعدها أننا قد بَرأنا وتطهَّرنا ليستغرقنا الحُلمُ اللذيذ. ويَسعَد لهذا الأعداء والخصوم، وبين هذا وذلك ننهل ونعبُّ من مُتَع الدنيا بشَرَه يحسُدنا عليه أهل التكاثُر .. حياة طغى فيها الوجدان الساذج وغاب عنها العقل الناقد الذي هو عُدة الإنسان/المجتمع.

سؤال ألحَّ على فكر المصلحين منذ قرن ونصف أو يزيد لماذا تأخَّرنا وتقدَّم غيرنا؟ ولا يزال السؤال بدون جواب. وتشيع إجابةٌ مُبتسَرة مبتورة يردِّدها الكافة والخاصة لأننا تركنا ديننا .. ثم يُلحِقونها بعبارة كل من ليس على ديننا خصمٌ لنا متآمرٌ علينا .. وتشيع عصبية

الجاهلية. وكَفَّ العقل عن التحليل وكشف الأسباب وفترَت الهممُ عن الحفز والاستفسار .. والعودة إلى الدين نَجتزِئها خاطئين ونظُن أنها جلباب وحجاب ولباس الأولياء وخطاب الأقدمين. وتَفِر الحياة من بين أيدينا إلا مظاهر وشكليات، ونعيش عيالًا على الآخرين الفعَّالين المجدِّدين، ونجد من يقول لنا إن الله سخر لنا الغرب وكأنه يُصدِر صكَّ غفران وتقديسٍ لقُعودنا وتكاسُلنا وتبعيَّتنا. والأديان جميعها براءٌ من هذا السلوك.

## العلمانية نهجٌ متجدِّد

اصطنعنا شيطانًا اسمه العلمانية وقلنا إنها من تعاليم الغرب .. على الرغم من أن العلمانية نهجٌ اجتماعي متجدد مع كل تجدُّدٍ حضاري فهي موجودة مع وجود الإنسان قبل الغرب وبعده. والعلمانية اختصارًا هي إعمال العقل في شئون الدنيا وهي مجال مسئولية الإنسان/المجتمع ومجال ممارسة العقل والإرادة في ثوبها الحضاري الجديد؛ أي بما يسَّرته الحضارة من إمكانياتٍ وقدرات .. ونلعنُها وكأن الدين يُحرِّم علينا هذا .. لقد كان الرسول يرى خطَط الحرب مكيدة وتدبيرًا عقلانيًّا وليست من أمور الوحي ولم يختَر قادة الحرب ومبعوثيه إلى الأمصار عن وحيٍ بل عن بينةٍ ودرايةٍ وتجربة في الحياة. ورأى نظام الزرع عقلًا اجتماعيًّا وجماع خبرة الإنسان في الزمان وليس من أمور الوحي. وهكذا مايَز الرسول بين الوحي لشئون النبوة والدين وبين تدبير شئون الدنيا وخبرة أهلها وتجاربهم، فكان علمانيًّا في شئون الدنيا، بشرًا مثل سائر البشر، نبيًّا في شئون الوحي. وجديرٌ بنا أن نتأمَّل الموقف من العلمانية على لسان فِرَق المسلمين باختلاف الزمان والمكان وظروف الحياة في عصرنا الراهن، والتي تعني ألا يكون للدولة سلطانٌ على شئون الدين.

الشيعة في إيران لهم الهيمنة والسلطان وهم الغالبية الساحقة وسُننهم في الحكم ولاية الفقيه .. والسنة في إيران أقلية لهذا فإنهم يطالبون بالعلمانية ويَرونَ في هذا مصلحتهم. ونجد الأمر على العكس من ذلك في باكستان وفي السعودية؛ إذ إن الشيعة أقليةٌ نسبية هنا وهناك ويُطالِب الشيعة في البلدين بغير النظام السائد في إيران وهو نظامُ حكمٍ علماني. ولا يرون في هذا خروجًا على الدين. ولنتأمَّل أيضًا واقع حال المسلمين سُنةً وشيعةً في مجتمعات أوروبا والأمريكتَين. الجميع هناك يؤكِّدون ويتشبَّثون بالعلمانية ويُطالِبون بالمزيد من الحقوق تحت راية العلمانية وباسمها، فتكون لهم مساجدهم، ويمارسون شعائرهم داخل مؤسسات المجتمع من مدارس وغيرها، وأن يدرُسوا الإسلام من منظورٍ إسلامي ... إلخ.

## التنوير عقلانيةٌ نشطة

شيطان آخر اصطنعناه هو التنوير قلنا إنه غربيٌّ واتباعه تغريبٌ وعليه اللعنة. والتنوير نقيضُ الجاهلية ومحوٌ للظلامية أو تغييب العقل. وهو مقدمة كل تحوُّلٍ حضاري على مر العصور واستردادٌ لاعتبار العقل في كل المجتمعات الناهضة ولا يختص به مجتمعٌ دون آخر. التنوير نأيٌ عن رؤية الحاضر بعيون الماضي. إنه رؤية الحياة وقضاياها، حاضرها وماضيها تأسيسًا على معرفةٍ منهجية تمثِّل حصادَ إنجازات العقل الإنساني إعدادًا لبناء الحاضر وتمهيدًا لبناء المستقبل؛ أي أن نبني حاضرنا ونخطو إلى المستقبل ونحن على نور، نور العقل نستضيء به في شئون واقعنا وحياتنا؛ فكل عصر هو حقبةٌ حضارية جديدة وله إطاره المعرفي/القيمي الذي نعمل ونفكِّر في ضوئه ونرى الوجود من خلاله ونتحدَّث لغته ويتغيَّر إيقاع حياتنا معه. إنه صياغةٌ جديدة ونهجٌ جديد، ثمرة تجربةٍ إبداعيةٍ للفعالية الإنسانية في الفكر والعمل، وهي فعاليةٌ نقدية دائمًا دوام الفعل المجتمعي النشِط. ويُعبِّر المجتمع عن هذا بفلسفةٍ جديدة تتمثَّل فيها خصوصية التجربة الإنسانية في الزمان والمكان .. ورفضُ التنوير هو مصادرةٌ على هذه الفعالية ومصادرةٌ على حركة الواقع وتجميدٌ لنهر الحياة الدافق الذي يتحول بسبب ذلك في الأذهان إلى بركة آسنةٍ عاطلةٍ من الفكر والعمل، ويعيش الإنسان/المجتمع أسير الماضي الذي يتحوَّل إلى أسطورة بعد أن فقدَت نبض الحياة.

وما يجري من صدام ومنازعة بين نهجٍ قديم وآخر جديدٍ هو منطقٌ سوي للمجتمع الإنساني في حركته مع كل نهضة أو تحوُّلٍ حضاري.

هكذا كانت اليابان كمثال خلال القرن التاسع عشر في عصر طوكوجاوا إذ تنازعها تياران؛ أحدهما يرى الغرب كافرًا ويتعيَّن غلق الأبواب دونه، بل وقال إن من لا يأكل الأرز بملاعقَ من خشبٍ فهو كافر. والثاني يرى الغرب نموذجًا وتحديًا ويدعو إلى النهضة واستيعاب، بل واستراق أسباب التقدُّم والنهوض وتغيير البنية الذهنية للإنسان/المجتمع الياباني.

وعرفوا أن السبيل ليس تبعيةً عمياء للماضي ولا قطيعةً حضارية مع العصر وإنما تحصيل أسباب التقدُّم فكرًا وعملًا. ودَعَوا إلى أن نُحيي من التُّراث ما يُحيينا وأن نفكِّر عَبْر الحقيقة. إن كونفوشيوس ليس وثنًا نعبده، بل نبض حياة ودعوة إلى التغيير. واستخرج كل فريقٍ من عقيدته كل ما يُلبِّي حاجة أمته ويمثِّل قوةً دافعة. وتجلَّى هذا كلُّه لا في كثرة

البناء بناء المعابد، بل في تحوُّل جذريٍ وعظيم في نُظم التعليم والبحث العلمي والسياسية والاقتصاد والتشريع والحريات ... إلخ. وأصبحوا قوة. كَفُّوا عن السؤال: من نحن؟ وعن الحرص على العيش في جلباب السلف وأصبح العالم كله هو الذي يسأل: من أنتم؟ وأصبحَت اليابانُ قبلة الأمم والعلماء والباحثين دون أن يتخلَّى المجتمع عن عقيدته.

مثالٌ آخر المسلمون في شبه القارة الهندية قبل باكستان وبعدها منذ القرن الثامن عشر وشبه القارة الهندية تزخر بحركاتٍ فكرية ودينيةٍ إسلامية وهندوسية داعيةٍ إلى الإصلاح والنهضة، وبحث أسباب التخلُّف قياسًا إلى الغرب. ظهر من زعماء الإصلاح المسلمين شاه ولي الله (١٧٠٢–١٧٦٢م) الذي قال إن الرسول جامع بين أعمال النبوة وهي ملزمة وبين أعمال غير النبوة وهي غير ملزمة مثل الزراعة والطب. ويذكِّرنا بمقولة ابن خلدون: «جاء الرسول ليعلم الناس الدين لا ليُعلِّمَهم الطب.» ورأى ولي الله أن ليس كل ما في التُّراث الديني واجب التطبيق شرعًا وأعلن رفض التقليد، وبذا كان مؤسس جماعة أهل القرآن وناصَبَه العلماء العَدَاء.

## دعاة الإصلاح والتجديد

وظهر من بعده زعماءُ وتياراتٌ إسلامية داعية إلى التجديد، وبحثَت عن أسباب التخلُّف، واجتهدَت للفصل بين دلالة التراث ومرجعية عقل الإنسان، نذكر من بينهم سيد أحمد خان (١٨١٧–١٨٩٨م) مؤسس حركة النهضة الإسلامية التي كانت توأمًا لحركة النهضة الهندوسية، وكان هدف الحركتَين النهوض بالأمة الهندية، ورأى سيد خان أن تُراث الروحانيات مُلزِم وما عدا ذلك من دنيوياتٍ فغير مُلزِم.

ومن أبرز أسماء زعماء الإصلاح المجددين مولانا حسن أحمد مدني خريج دار العلوم ومن تيار الديوباندي وقال:

- عقيدة الإيمان عالمية لا تخضع للحدود الوطنية.
- الوطنية أو القومية مسألةٌ جغرافية، والمسلمون ملزمون بالولاء بهذه الحدود مع إخوانهم المواطنين غير المسلمين، وأن يعيشوا في إخاء وانسجام داخل الهند المستقلة، وإن كانت ليست دار الإسلام، ولكنها ستكون دار الأمان حيث يتمتع كلٌّ بحق وبحرية ممارسة شعائره الدينية؛ فالهند وطن الجميع.

ونذكُر الشاعر محمد إقبال الذي رأى مثلما رأى طاغور أن التراثَ كنزٌ زاخر ننتقي منه ما يدعم نهضتَنا التي لا تكون إلا باستيعاب أُسس تقدم العصر. وجاء من بعده محمد علي جناح مؤسس دولة باكستان الذي قال في خطابه أمام الجمعية التأسيسية في ١١/٨/١٩٤٧، إذ وجَّه نداءً لإقامة باكستان العلمانية وقال:

> «يمكنكم الانتماء إلى أي دين أو طائفة أو عقيدة. هذا لا علاقة له بعمل الدولة .. إننا ننطلق من مبدأٍ أساسي. إننا جميعًا مواطنون لدولةٍ واحدة .. حريٌّ بنا أن نضع هذا نُصْب أعيننا وسوف تجدون مع الزمان أن الهندوسي سوف يكُفُّ عن أن يكون هندوسيًّا والمسلم سيكُف عن أن يكون مسلمًا ليس بالمعنى الديني لأن الدين عقيدةٌ شخصية لكل فرد، وإنما بالمعنى السياسي كمواطنينَ أبناءِ دولةٍ واحدة.»

قال محمد علي جناح هذا وفي ذهنه أيضًا أن المسلمين داخل الهند، ناهيك عن العالم، ثقافاتٌ وأعراقٌ وقبائلُ متباينة. هناك أهل البنجاب والسند والبلوش والباتان وغيرهم. ولكن خَلَفه لم يُدرِكوا حكمته مثلما هو الحال في أفغانستان، فثارت المنازعات والانقسامات وانفصَلَت بنجلاديش.

القضية المأساة أننا ننظر إلى الحاضر بعيون الماضي وننطلق من رؤيةٍ لا تاريخية بمعنى الفضاء الزماني والمكاني امتدادٌ متجانس، وما صلح للأمس صالح للأبد، وما أثمر هنا صالحٌ للإثمارِ في كل مكان. نعيش في جلباب السلف على الرغم من أن السلف في تدبيره لشئون الدنيا استقل بفكره ومايز بين مساحة الاختصاص للدين ومساحة الاختصاص للطب أو الفلك أو الرياضيات .. إلخ. ونظُن مخطئين أننا نستطيع أن ننهض تأسيسًا على حصاد إنجازات السلف، وأن نقنَع بإنجازات الخوارزمي أو ابن الهيثم لننهض بعلم الرياضيات والبصريات .. وما أنجزَتْه البشرية بعد ذلك تأسيسًا على إنجازاتهما نضعُه بين قوسَين.

وهكذا نعيش غربتَين؛ غربة في الزمان مع السلف، وغربة في المكان هي تبعيةٌ فكرية أو استهلاكية للغرب.

أما عن الذاتية القومية فإن البحث عنها في التراث متاهة ومضيعة وإنما ذاتنا هي إنتاجنا الإبداعي من الفعل والفكر على مستوى حضارة العصر ولكل حضارةٍ عقلُها أو إطارها الفكري/القيمي الذي هو ثمرة إنجازاتها وإبداعاتها المادية والفكرية .. وهذه

تجلٍّ لمرحلةٍ جديدة لا تنفي حضارات الأسبقين ولكنها طورٌ في حلقاتٍ ممتدة مع الزمان الذي هو إنجازات الإنسانية في حوارها أو مواجهتها لتحديات النفس والمجتمع والطبيعة أو الأيكولوجيا العامة في الزمان والمكان .. وهي قراءةٌ جديدة للوجود الإنساني في ضوء الإطار الفكري القيمي الجديد وهي قراءةٌ متوتِّرة لا مُطمئِنَّة؛ لأنها فعلٌ نشِطٌ حافز لحركةٍ مستقبلية في سياق نهرٍ وجودي في صيرورةٍ أبدية .. ولهذا يُراجِع الإنسان/المجتمع نفسه كلما حان له أن يَطْوي صفحة ويفتَح أخرى بعد أن يَربُو حصاده، وتتجمَّع مشكلاته بما لها من خصوصية عصره .. يفكِّر ويُراجِع ليتجاوز ويبني ويجدِّد فكره وأدواته.

والسؤال الآن إلى أي حدٍّ نحن أهلٌ للانتماء إلى حضارة العصر؟ وأعني بذلك الانتماء الإنتاجي في مجال العلم والثقافة وليس الاستيراد الاستهلاكي .. وأعني أيضًا امتلاك ناصية فكر وثقافة العصر وقدرةٍ إبداعيةٍ ذاتية تتجلَّى فيها خصوصية الزمان والمكان، وليس امتلاك سلعٍ استهلاكية تُرسِّخ من حال التبعية؟ وما هي صورة المجتمع المصري الذي نكِدُّ ونحشُد الجهد لبنائه متسقًا مع العصر وقدوةً للغير؟ وما هو فكرنا المصري أو العربي على النطاق القومي والوطني الذي نلتفُّ حوله؟ ما هي الثقافة الاجتماعية التي يمكن أن نقول إنها ثقافة العصر المصرية أو العربية؟ وكيف يتجلَّى هذا كله في صياغة العقول عَبْر الإعلام والتعليم ومواطن التنشئة في الأُسرة والمدرسة ودور العبادة وغيرها وفي مناخ الحريات؟ .. نحن نعيش حالةً من التشظِّي والأميبية والانفلات الغريزي.

ما هو دَورنا في التنوير؟ أعني الوعي بالتاريخ على أساسٍ من العقل النقدي، والبحث المنهجي العلمي في موضوعيةٍ لا تشوبُها حساسيةٌ بحيث نفهم مواطن الخطأ وملابسات الحياة، ونعرف ما أُسمِّيه المنفيَّ الفعَّال؛ أعني العناصر التي طمسَها سردٌ تاريخي منحاز وفعلٌ سياسي قاهر مما أدى إلى وهن أواصر التلاحُم الاجتماعي .. الإنسان المصري عَبْر الزمان ما هو تاريخه الاجتماعي ولماذا أصبح على ما هو عليه من سلبية وتواكُل؟ وأعني أيضًا الوعي العقلاني النقدي بحاضرنا المحلي والإقليمي والعالمي من منطلق الإيمان بذواتنا وحقنا في أن يكون كل امرئ عنصرًا فاعلًا ومشاركًا بحرية في الإنتاج وتدبير شئون الأمة على أساسٍ من التسامُح والتعدُّدية وحق التبايُن، ونصوغ الحاضر من أجل مستقبلٍ نختاره بإرادةٍ جمعيةٍ غير شمولية، واتساقًا مع صورةٍ مشتركة لمجتمع يقف ندًّا عصريًّا لسواه .. التنوير وعيٌ بمشكلاتنا وقضايانا .. نقد العقل العملي والعقل النظري؛ أي نقد القيم والفكر والسلوك وكل ما يُشكِّل معوِّقات للإنتاج الإبداعي حتى نصوغ نسقًا شاملًا لنشاطنا الذي نرى فيه ابتكارنا لأنفسنا ومستقبلنا؛ مصر بين العرب وعرب قادرين على العطاء

قدرتنا على الأخذ وهكذا تتعزَّز ثقتُنا بأنفسنا، ونستطيع أن نُسهِم علاوةً على ذلك في تقدُّم الفكر العالمي .. وبذلك نؤكِّد دور العقل الذي تُلِحُّ ثقافتنا المعاشة على أنه قاصر، واعتدنا تسليم قيادتنا لعقلٍ آخر؛ عقل السلف أو الغرب.

نحن نعيش عصر العلم وتفجُّر المعلومات وكونية التفاعُل الثقافي. انتصار الحياة، حياة الإنسان/المجتمع رهن الإيمان بأن الحقيقة العلمية وهي ليست مطلقة ولا أبدية كما أنها ليست إرثًا ولا وليدة تأمُّلٍ نظريٍّ مجرَّد وإنما هي نشاطٌ اجتماعي وخطوةٌ على طريقٍ ممتدٍّ يحكُمُه منهجُ بحثٍ متعارف عليه، منهجٌ جاد. ومنهج التفكير العلمي يؤكِّد على أن مظاهر الخطأ والخلل في المجتمع لا نبحث عن علَّتها في كتب الأقدمين، وإنما في ضوء دراسةٍ منهجية لواقع حالنا، والاستعانة بإنجازات العقل العلمي، وهي إنجازاتٌ نسبية، ثم فعاليةٍ اجتماعيةٍ نشِطة في غير تواكُل أو ركونٍ إلى إرادة الغير.

وعصر تفجُّر المعلومات هو عصرٌ توفَّرت له، على نحوٍ غيرِ مسبوق، أدواتُ إنتاج وتحصيل ومعالجة وتوظيف المعلومات بكثافةٍ مذهلة. وأصبح هذا كله أساسًا للتمايُز الحضاري بين المجتمعات .. وخصوصية المعلومة أنها تتصف بالجدَّة ومنهجية التحصيل وقابلية النقد؛ أعني أن تكون معرفةً جديدة مع الالتزام في تحصيلها بمنهجٍ وقواعدَ متعارَفٍ عليهما، فإذا كان مجتمعٌ يطرب لسماع قصة أبو زيد وأخذ يُكرِّرها يوميًّا صباحًا ومساءً فليس في هذا الجهد القيِّم أيُّ معلومة .. لأن المعلومة إنتاجٌ إبداعي جديد، وإضافةٌ إلى رصيد البشرية في مُعالجتها للقضايا الحياتية ومُضاعفة مقدراتها.

ولكن أين نحن من العلم منهج البحث والتفكير؟ وأين نحن من العلم ثقافة عصرٍ تنفُذ إلى كل دروب حياة الفرد والمجتمع؟ وأين نحن من إنتاج المعلومة الإبداعية الجديدة؟ نحن لا نزال حتى الآن مجتمعًا شفهيًّا .. الكتلة الأساسية لا تعرف القراءة والكتابة ومع الأمية الأبجدية تفشَّت الأمية الثقافية. وإذا تأمَّلنا ما يقرؤه القارئون لوجدنا أنهم لا يُحصِّلون معارفَ أو معلوماتٍ جديدة يُعايشون بها العصر ويُسهِمون بالإضافة إليها. ومن أسف إفراطنا في صَب اللعنات على العلمانية وعلى التنوير وعلى العقل العلمي ولم نسمع من يلعن الأمية ويقول إن الإنسان أو المجتمع الأمي إنما يعيش في جاهلية وهي خطيئة أو يقول إن من يبني مدرسةً أحبُّ عند الله ممن يبني مسجدًا لأُميِّين؛ فعبادة العالِم خيرٌ من عبادة الأُمي. ولم نسمع من يقول إن الأمة التي لا تحشُد جهودها للتفوُّق في العلم والإنجاز العلمي وتكون قدوةً للعالَم إنما هي أمةٌ غير جديرة بالانتساب إلى رسالة قدَّسَت العلم والعلماء، وإنما نسمع من يُردِّد سؤالًا عن العلاقة بين الدين والعلم وكأنهما ضدان

وبذا يكرِّس الانصراف عن العلم. وهكذا نتردَّى أكثرَ فأكثرَ في مهاوي التخلُّف. إن خطوط المنازعة بين التحديث والتكفير إنما هي من صُنع الإنسان، أو فئةٍ ترى مصالحَها الذاتيةَ أسبقَ من مصالح ونهضة الأمة.

التراثُ الديني هو الممارسة الإنسانية عند تطبيق الأصول (وإن تباينَت الآراء في تحديدها) وفقيه الدين له اختصاصه ورجال العلوم الدنيوية لهم تخصُّصاتهم المتعددة، وليس لأحدٍ ولاية على الآخر. فقيه الدين منوطٌ به إعمال عقله في تطبيق وتأويل نصوص الأصول في العبادات وغيرها مما يخص التنزيل وأن يكون بتأويله قوةَ دفعٍ لحركة المجتمع وفاءً بقاعدة حيثما تكون المصلحة فثَم شرع الله. ورجل العلم منوط به إعمال عقله الذي هو ثمرة دراسته وحصاد إنجازات العلوم على أساسٍ منهجي في البحث والتجريب لكشف غوامض وألغاز ومشكلات الحياة، وإبداء الرأي بشأن قضيةٍ تدخُل في مجالِه مثل كيفية صنع القرار وتعزيز التلاحُم الاجتماعي أو علاج مريضٍ أو تسخير الطبيعة ... إلخ، وهو في هذا أيضًا يعمل وفاءً لقاعدة المصلحة العامة.

ليس بين الدين والعلم خصومة وإنما توزيع اختصاصات ولا تطابُق أو تداخُل بين المجالَين .. ليس لعالم طب أو زراعة أن يفتي في شئون العبادات أو عالم الغيب، كذلك ليس لفقيه الدين أن يُفتِي في شئون الطب أو الزراعة إلا إذا كان عالمًا بها. والعلم له أخلاقه التي لا تتنافى ولا تتنازع مع أخلاق الدين؛ فالأديان جميعها تدعو إلى ترسيخ قيم مثل الأمانة والصدق والعمل لخير الناس، وهكذا العلم أيضًا لا يكون علمًا إلا بشروطٍ حددها منهج البحث؛ منها الأمانة والصدق وخير الإنسانية. وهكذا تختفي أسباب المنازعة في إطارٍ من الحرية وحق كل امرئٍ في أن يُقرر ما يؤمن به.

والتراثُ ليس خصمًا للتحديث؛ فالتراث عملية وصيرورة قرين الفعالية الاجتماعية. إنه متصلٌ زماني في حالة اطِّراد أو هو إضافةٌ متجددة على امتداد الوجود والأجيال. والعقل كذلك فليس عقل السلف هو عقل الخلف محتوًى وأدواتٍ ومنهجًا. والتراثُ كما يقول مفكِّرٌ غربي أشبه بشعاع ضوءٍ يسقط في سياق ظروفٍ حياتية عَبْر منشورٍ زجاجي فيخرج الشعاع ألوانَ طيفٍ متباينة. يختار المرء في اتساق مع ظروفه، هذا اللون أو ذاك، ولكن اختياره يحوي في باطنه على نِسب بالشعاع الأصلي.

مرةً أخرى العالَم كُلُّه يُراجع فكره وإنجازاته على طريق التغيير والتجديد بعقلٍ علمي ناقد وفي مُناخ من الحرية بغيرِ قيود. والعالَم كله يتأهُّب لعصرٍ غيرِ مسبوق والبشرية في

غمار سباقٍ وحشي ضارٍ وصولًا إلى عقلٍ جديد، كلٌّ يلتمس لنفسه مكانًا في ركب صُناع الحضارة إن لم يحتلَّ مكانَ الصدارة.

وسبيلُنا إلى تجاوُز عُنق الزجاجة أن نقتحمَ شئون الحياة الدنيا بروح الجماعة أو الأمة وسلطان العقل العلمي المستنير الذي لا سلطان عليه دونه منهجًا وإنجازًا، وأن يكون الاجتهادُ العقلاني في شئون الدنيا يدًا تُعزِّز الجهد الاجتماعي، ولكن كما يُقال هناك مجتمعاتٌ لو اختفت من الوجود فلن يشعر بها أحد، ولن ينقُص غيابُها شيئًا من حضارة العصر الراهن والمستقبل .

تُرى بالنسبة لنا ما هو المصير؟ والمصير من صنع الإنسان/المجتمع.

# الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل

حالة الفكر اليساري مثالًا

## فكر الأمة

سؤالان منهجيان أساسيان؛ متى نقول إن لأمةٍ أو لقطاعٍ منها فكرًا؟ وما منهجنا لدراسة ونقد هذا الفكر الاجتماعي؟ بداية الفكر هو الفاعلية الجدلية بين الذات (الإنسان/المجتمع) والموضوع في تشابُكٍ لا انفصام بينهما؛ حيث لا فكر بدون مجتمعٍ في التاريخ؛ ذلك أن الإنسان لا يُفكِّر إلا في المجتمع. وفكر المجتمع حصادُ تاريخية الفعل أو النشاط الاجتماعي. وهكذا يكون الواقع الموضوعي متحدًا مع النشاط الإنساني الاجتماعي .. ويُشكِّلان معًا كلًّا واحدًا لاحتمالاتِ حركةٍ لا حصر لها.

وهذا النشاط، بحُكم كونه كذلك، هو نشاطٌ معرفي يتكامل الإنسان/المجتمع من خلاله مع العالم. وهو نسقٌ غير مُنغلقٍ بحكم دينامية النشأة والتكوين واطِّراد الفعل؛ إذ حين يتوقَّف الفعل المجتمعي عن الاطراد والتجدُّد يتوقَّف بالتالي عن توليدِ معارفَ جديدة، وينغلق النَّسَق المعرفي بعد أن تنقطع صلتُه بالواقع ويغدو أيديولوجيًّا، ولكن في حالة الفعالية النشِطة المتبادَلة بين الفعل والفكر على المستوى الاجتماعي فإن الفعل يتجدَّد ويكون الفكر ابتكارًا مطَّردًا، أو لنقُل يكون الفكر دائمًا ابتكارًا جديدًا وفاءً لمقتضيات الفعل المجتمعي الهادف العقلاني.

وهكذا يكون الفعل والفكر المجتمعيَّان سَدَى ولُحمة الوعي التاريخي الجَمْعي، وأساس الانتماء والتلاحُم على الصعيد الاجتماعي والصياغة المشتركة لصورة المجتمع بين أبنائه في حركته المستقبلية؛ ذلك أن الفعل والفكر هما المشروع الوجودي الجمعي؛ فمثلما لا يُوجد فكر بدون مجتمع، كذلك الفعل .. إن فكر الأمة ليس حاصلَ تراكُمِ فكرِ أفراد، وكذلك نشاط الأمة، أو الفعل الإنتاجي هو فعلٌ جمعي في تناسُق، وهو مناطُ ومجلَى التفاعُل الاجتماعي الذي هو علَّة ترسيخ الروح الاجتماعية أساس التضامُن الجمعي.

ومن ثَم فإن فكر الأمة هو حاصلُ فعل أو نشاطٍ مجتمعي إنتاجي مترابط في التاريخ والواقع الراهن مستشرفًا المستقبل. ويتعطَّل فكر الأمة حين تتعطَّل هذه العناصر؛ أي حين يتعطَّل الفعل المجتمعي الإنتاجي المطَّرد. ويعيش أفراد المجتمع أسرى وعيٍ زائف وواقعٍ يغلب عليه طابع النمطية والتكرار العشوائي الذي لا يلد جديدًا. وهذا وضعٌ أدنى في سلك التطور الارتقائي وأقرب إلى المستوى الحيواني؛ إذ إن أهم ما يميز الإنسان أن الإنسان/المجتمع يُنتِج حياته اجتماعيًّا، وهذا هو ما نُسمِّيه الحضارة في تطوُّرها بوجهَيها المادي والثقافي. وإنتاج الحياة هو مشروعٌ وجودي ينطوي على ابتكارٍ متجددٍ آليتُه التغيُّر كشرطٍ أساسي للتكيُّف.

ولهذا فإننا حين نتحدث عن فكر الأمة فإننا نُمايِز بين مستويَين موجودَين دائمًا في تناقُضٍ جدلي وحركة:

- ثقافة معاشة موروثة تعتمد الاطِّراد النمطي أو المحافظة والاستقرار أو السكون. ثقافة لا ترى الوجود ابتكارًا أو لا ترى فيه جديدًا، بل ترى مستقبلَها في ماضيها، في بقاء البنية الاجتماعية على حالها وعلاقتها، وتقف حائلًا وعائقًا دون أي حركة أو تغيير.
- وفكر هو ابتكارٌ وتجدُّد وتغييرٌ متلاحم مع بنية المجتمع الإنتاجية وصولًا إلى التكيُّف مع مقتضيات الواقع الذي هو عالم من صنع الإنسان. وبذا يكون الوجود المجتمعي دارما حيةً دافعةً أبطالُها أبناء المجتمع، ويكون هذا الفكر فكرًا تاريخيًّا يعي التاريخ في كُليته وحَركيَّته، كما يكون واقعيًّا إذ يعي الواقع في ديناميَّته وتناقُضاته؛ ويكون ثالثًا مستقبليًّا إذ يعي وجهة الصيرورة الاجتماعية.

وتأسيسًا على اقتران الفعل والفكر في علاقةٍ جدلية هي حركة أو تغيُّرٌ مطَّرد يلتمس التكيُّف، فلا بد وأن يكون الفكر المجتمعي فكرًا أو وعيًا نقديًّا؛ ذلك لأن العلاقة الجدلية

تقتضي بحُكم اطِّرادها ما يمكن أن نُسمِّيه التغذية المرتدَّة Feeding back التي هي مراجعةٌ مستمرة بين الممارسة والنظر بُغيةَ مواكبة الواقع في حركيَّته التاريخية .. ولهذا يكون فكر الأمة في وضعه الأمثل وعيًا نقديًّا .. ناقدًا لمعوِّقات ولقيود الحركة ولأسباب التجزئة التي تحول دون كُلية النظرة وشمولها، ويكون ناقدًا للغير وللأنا بحُكم علاقة التفاعُل الاجتماعية، وناقدًا للبِنية الذاتية ولبِنية الآخر، وواعيًا بصورته وصورة الآخر .. ثم أخيرًا إنه فكرٌ إنسانيٌّ منفتح غير منغلق يتحرَّك تاريخيًّا في صورة أنساق .. من نسقٍ إلى آخر أكثر تهيُّؤًا لتحقيق التكيُّف والمواكبة المتبادَلة بين الفعل والفكر المجتمعيَّين .. إنه فكرٌ ملازم للتطوُّر ومُحرِّك للتاريخ. وأخيرًا إنه فكر يتَّصف بالشمول والكُلية؛ أعني نسقًا شاملًا مختلفَ أنشطةِ المجتمعِ في تكامُلها الدينامي.

من هنا نقول إن الأمة تُفكِّر لنفسها وبنفسها؛ أي يكون لها فِكرٌ مستقل، ويتوفَّر لها ركن من أركان الإرادة الجمعية حين تعي ذاتها التاريخية في استجابةٍ لتحدياتٍ مفروضة من خلال عملٍ جمعيٍّ هو مشروع عملٍ مستقبلي تُحقِّق من خلاله وجودها الحيَّ المطَّرد. وضمان اطِّراد الفعل والتكيُّف رهن الوعي النقدي للفعل وللفكر معًا على الصعيد الاجتماعي؛ ومن ثَم يكون لتيارات الفكر الاجتماعي على تعدُّدها وتبايُنها مِحورٌ تدورُ حوله وتصُب فيه جهودَها، ألا وهو مشروع العمل الاجتماعي الضامن لحركة النسَق الاجتماعي والمُعبِّر عن أصالة المنبَع والمصير.

وتُشكِّل مؤسسات الثقافة والعلوم في المجتمع الرأس أو العقل المدبِّر والمنسق على أساسٍ عقلاني ناقدٍ يصوغ الإطار المعرفي/القيمي. إنها تعي مبكرًا المعوِّقات المعرفية لحركة الابتكار المجتمعي، وتعي الإشكاليات والتحديات المطروحة التي يلزم مراجعتُها وحسمُها جدليًّا. وهي ضمان أن يكون فكر الأمة تجسيدًا لإنجازات علوم العصر باعتبارها نشاطًا مجتمعيًّا.

## منهج نقد الفكر

الإنسان/المجتمع هو الذي يفكِّر وليس الأنا الفرد؛ ذلك لأنه لا يُوجد إنسانٌ يفكِّر بدون مجتمع. وقد سقطَت أسطورة الإنسان المعلَّق في الفضاء والكوجيتو الديكارتي .. وكذا ليس الذي يفكِّر عقلًا محضًا أو مفارقًا، فالعقل ليس كينونةً مستقلة .. العقل ليس هنا .. ولا هناك .. إنه ليس في أي مكان، وهو في كل مكان .. في الإنسان/المجتمع. إنه السلوك الكُلي الذي يتطوَّر ويتقدَّم كوحدة في الزمن .. إنه الدائرة التفسيرية الشاملة

للمخ والحواس والتجربة الشعورية، وهو الوظيفة والمجتمع والتاريخ والنَّسَق البيئي. إنه الإنسان/المجتمع، أو الوجود الإنساني الاجتماعي في التاريخ ليُشكِّل هذا كُله ما يُسمَّى المحيط العقلي Noosphere الذي تصدُر عنه أفعال الإنسان .. وهو المسئول عن تحويل بعض نظام العلامات الكونية عَبْر الجهاز العصبي، ومن خلال الفعل في السياق الاجتماعي، إلى نظام علامات التجربة المعاشة.[1] إنه فكر في التاريخ، ومرجعيتُه ليست مفارقة، بل في علاقته الجدَلية بالفعل أو الواقع مجلَى النشاط الإبداعي.

والفكر الاجتماعي ليس أفكار أفراد، وليس تراكمًا عدديًّا، بل أنساق؛ ولهذا ننشُد دائمًا الأبنية أو الكُليات.

وهو في حركته التاريخية يتحرَّك من نَسقٍ إلى نَسق. والنسق الجديد يتجاوز القديم، وإن احتواه، ليُحدِث قطيعةً معرفية مع القديم؛ ومن ثَم فإن النسق بنيةٌ متراكبة الطبقات تاريخيًّا، لها نشأة وتكوين وتاريخ في تلاحُم مع الفعل الاجتماعي كدالَّة له. ومعنى هذا أيضًا أن البنية ليست قدَرًا محتومًا ونسَقًا مغلقًا، بل نسقٌ تاريخي متغير، ولكنها أيضًا ليست نسقًا متغيرًا حتمًا تلقائيًّا، وإنما الأمر رهن حيوية العلاقة الجدلية بين الفكر والفعل الاجتماعيَّين؛ إذ قد تكون علاقة التفاعُل والتغيُّر بالسلب مع حالة الخمول والتوقُّف عن الفعل المجتمعي، وقد تكون بالإيجاب مع التفاعُل الاجتماعي الإبداعي النشِط .. الذات تفكِّر حين تفعل .. والفعل/الفكر في وحدةٍ جدلية .. والذات في كُليتها وشمولها وتاريخها موجودةٌ في الفعل وفي المعرفة دلالةً على وحدة الذات والموضوع في جدلٍ مشترك.

وتأسيسًا على ما سبق فإن نقد الفكر الاجتماعي ينبغي أن يتناول الفكر من زوايا متعددة الأبعاد:

**أولًا:** إننا نقرأ الفكر باعتباره نصًّا له سياقه المجتمعي التاريخي وقد جرى عرضُه في صياغةٍ لغوية لها شروطها المعرفية والوجودية زمانًا ومكانًا. إنه منتجٌ اجتماعي أو نشاطٌ اجتماعي تلاحمَت فيه الذات والموضوع، وله تاريخه النشوئي التكويني التطوُّري.

**ثانيًا:** إن الفكر باعتباره، زمانيًّا ومكانيًّا، الوجه الروحي المعبِّر عن الحضارة في حركةٍ جدلية مع الفعل الذي هو الوجه المادي لهذه الحضارة فإنه يلزم مع اطراد التغيُّر

[1] رولاند فيشر، انبثاق العقل من المخ، الجذور الإحيائية للدائرة التأويلية، مجلة «ديوجين»، مطبوعات اليونسكو، القاهرة، عدد ٨٢.

وصولًا إلى التكيُّف أن تُجرى عمليةُ تغذيةٍ مرتدة مجتمعية هي في جوهرها نقدٌ وتفكيكٌ للموروث الثقافي. وإن هذه المراجعة هي مظهرُ حيويةِ وعافية المجتمع الذي تنأى به عن التدهور إلى مستوى النمَطية والاطِّراد العشوائي.

**ثالثًا:** لا تتم المراجعة النقدية إلا في إطار نسقٍ معرفي منفتح. وإن أي فكرٍ يظُن أنه يُعبِّر عن حقائقَ نهائيةٍ إنما مآله الجمود والتدهور. وهذا يعني أنْ لا نظريةَ مكتملة، وأنْ لا نظريةَ منفصلة عن التطبيق؛ فالنظرية فكرٌ نابعٌ من التطبيق العقلاني، ومردُّها إلى هذا التطبيق في حركةٍ جدلية تتوسَّطها عمليةُ المراجعة أو التغذية المرتدَّة. والفكر والفعل أو النظرية والتطبيق مسألةٌ مرحلية دائمًا وأبدًا، لها شروطها الزمانية والمكانية.

**رابعًا:** إن تاريخية الفكر الاجتماعي تعني أنه طبقاتٌ يتعيَّن الكشفُ عنها بالحَفْر في الجذور لفهم ما هو ماثلٌ على السطح وما هو ثاوٍ في الباطن له فعاليته. وكما يقول علماء سوسيولوجيا المعرفة وعلماء النفس، فإن فهم الفكر لا يكون إلا في الحفر في الأعماق بحثًا عن النشأة والتكوين والشروط الوجودية في التاريخ، واكتشاف أُطُر المعرفة، وأيضًا اكتشاف المسكوت عنه والمنفي الفعَّال الذي أخفاه الخطاب أو النص. وكما يقول كارل مانهايم إن الفهم الأعمق للإنسان أو المجتمع يكون من خلال فهم ومعرفة تاريخية النشأة والتكوين وتطوُّره وصراعاته ومعاناته ومواقفه. إن كل معنى يتعيَّن فهمه في ضوء تاريخ نشأته وتكوينه وفي السياق الأصلي للخبرة المعاشة التي تُشكِّل خلفيته، وفي السياق الجمعي.[٢]

**خامسًا:** تفكيك طريق التفكير وآلياته وفحص أدوات المعرفة وأسسها. ويقتضي هذا نقد بنية الوعي ومكوِّنات العقل ونظام الفكر، واستكشاف البديهيات والمسلَّمات التي يرتكز عليها العقل وبيان تناقُضاتها، والكشف عن الظروف والملابسات التاريخية التي أسهمَت في خَلْق هذا الفكر ومدى سلطاته التماسًا لعقلٍ جديد.

**سادسًا:** تفكيك بنية النص لاستكشاف القواعد أو الشروط الوجودية لظهوره وآليات عمله ومدى ما فيه من إبداع واتباع؛ أي إبداع فعل وفكر أو تبعية لموروث أو وافد؛ أعني بيان كيف قرأ أصحاب الفكر الواقع الاجتماعي، وهل كان وعيهم بالواقع الاجتماعي زائفًا أم

---

٢ Karl Manheim’ ideology & utopia p. 45.

صحيحًا؟ .. إذ كي يكون الوعي الاجتماعي صحيحًا لا بُد وأن نقرأ بعقلانيةٍ ناقدة الواقع الاجتماعي ممثلًا في الموروث والبيئة المعاشة في شُمول أنشطتها، وفي علاقاتها المؤثِّرة. وغياب هذا الشرط يولِّد وعيًا زائفًا، ويختزل الفكر الاجتماعي إلى شعارٍ عامٍّ أجوف عند اليسار أو اليمين.

**سابعًا:** كفاءة وقدرة الفكر على تحقيق آلية التغذية المرتدة أو ما يُسمَّى النقد والتصحيح الذاتي. وهذا أحد المبادئ التي ركَّزَت عليها التفكيكية في الإشارة إلى نقد النص من الداخل، ولكنَّنا نُوسِّعه بالإشارة إلى مبدأ النقد الذاتي في العلاقة بين الفكر والعقل، وتوفُّر آلية نقد الذات عقلانيًّا أُسوةً بآلية نقد الآخر والأسس العلمية لهذا النقد ومدى حريته.

**ثامنًا:** أن يكون الفكر نسَقًا مفتوحًا لا منغلقًا، وهذا ما أكَّدَته أيضًا ما بعد الحداثة، إيمانًا بأن جميع الحقائق قابلةٌ للنقد، وأن جميع المعارف في حركة وتجدُّد مع حركة وتجدُّد الفعل .. الحقيقة رؤيةٌ مفتوحة وليست مطلقة .. إن تأكيد علاقة التفاعُل الجدلي تعني ليس فقط اعترافًا بالتغيُّر بل دعوة إلى يقظة الوعي الاجتماعي للإبداع المتجدِّد في مواكبة الوعي بالتغيُّر المطَّرد.

**تاسعًا:** عقلانية الفكر تأسيسًا على تجسيده لإنجازات علوم عصره، ونقديته تأسيسًا على استيعابه لنظريات وتيارات الفكر الإنساني باعتبار هذه وتلك نشاطًا اجتماعيًّا ودليلًا هاديًا؛ إذ كلما انقطعَت صلة الفكر الاجتماعي بهذه الأنشطة ذوَى وبات أسير الجمود. إن مستوى الحالة المعرفية للإنسان/المجتمع قياسًا إلى المجتمعات الأخرى رهن الإطار المعرفي/القيمي وصورة الوجود بناءً على إنجازات العلوم حين تكون هذه إنجازات المجتمع.

**عاشرًا:** كُلية الفكر .. شموليةُ الفكر في إدراكه العقلاني النقدي لمختلف أنشطة المجتمع، وفي تصوُّره للإنسان/المجتمع كبنيةٍ دينامية ليست أبدية وإنما هي حركةٌ ذات توجُّهٍ ومسارٍ ونتائج .. إنه التاريخ بفعاليته، وهو قراءةٌ نشطة متجددة للواقع كنصٍّ حياتي معاش، وتاريخ في بنيةٍ كُلية وشاملة. وحيث إنه كذلك فإنه توقُّع واحتمالاتٌ متعددة، ثم إن الفكر يستشرف التوقُّع الأكثر احتمالًا بناء على دراسةٍ نقدية للواقع، الإنسان، العلاقات الاجتماعية، التاريخ .. إن الفكر الاجتماعي في نهاية المطاف هو التشكيل

المعرفي والمنظومة الإدراكية التي تُوحِّد انتماء أبناء المجتمع وتصوغ مشروعهم الوجودي القومي.

وحين يفقد الفكر الاجتماعي هذا الشرط فإنه يكون مجرد خطاب. والخطاب هو أحد صور الوعي بالواقع الاجتماعي متضمنًا موقفًا عبارةً عن أطروحاتٍ ذات دلالة من حيث فهم الواقع والقضايا التي يطرحها الواقع أو تصوراتٍ بشأن أزمة الواقع، وما قد يراه الخطاب على لسان المخاطب من حلول؛ ومن ثَم يكون الخطاب عادةً موجَّهًا من طرف إلى طرفٍ آخر معنيٍّ بالموضوع؛ أي من المخاطِب إلى المخاطَب تأسيسًا على علاقة تواصل، حقيقة أو مفترضة، بين الطرفَين في موضوع الخطاب؛ لذا فإنه آليةٌ اجتماعية للسلوك ودعوةٌ إلى تحديد مسار النشاط الاجتماعي والتأثير عليه عَبْر الأفراد. وينصَبُّ الخطاب عادةً على أحد الأنشطة الاجتماعية التي يراها المخاطِب القناة الموصلَة إلى الهدف المنشود؛ أي إنه يفتقر إلى الكُلية والشمول وإن كان هذا لا يمنع كونه فكرًا نسقيًّا نابعًا من نظرةٍ كلية أي رافدًا؛ ولهذا لا يُوصَف بأنه نسَقٌ معرفي متكامل أو إطارٌ معرفي/قيمي للمجتمع ولا يُفضِي إلى قطيعةٍ معرفية.

## الخطاب اليساري العربي وسوسيولوجيا الفشل

أخفَق الخطاب اليساري العربي، لا لأن خطابًا آخر مناهضًا انتصر .. فقد أخفق الجميع اليسار واليمين؛ إذ تعلَّقَت أبصارُنا وطموحاتُنا بالسماء، حيث المفارق المتعالي والفكر النظري المجرَّد .. بينما أقدامنا جميعًا بعيدةٌ عن أرض الواقع .. واقع الفكر والفعل الاجتماعيَّين في ترابطهما الجدلي الذي لا ينفصم .. ولم يكن الإخفاق استثناء، بل قاعدة للجميع امتدت قرونًا .. ومن دانت له السلطة إنما كفَل له البقاءَ وجودُه في منطقة التعادل أو الخمود.

ونعني باليسار كل تيارٍ أو صاحب موقفٍ نقدي التمس تغيير المجتمع على غير مثالٍ سابق في تاريخنا العربي؛ أي الانتقال حضاريًّا إلى حضارة العصر .. حضارة التصنيع وما بعد التصنيع بكل مقتضياتها وعناصرها .. ولقد كان اليساريون بعامة نبضَ حياةٍ في مجتمعاتنا؛ كل فريقٍ بحجم حضارة أمته ومدى ثقلها النوعي .. صدقَت النوايا والجهود إجمالًا .. وعانَوا باسم رسالتهم شدائدَ وأهوالًا تتضاءل أمامها شدائدُ الرسل .. ولكن الجهود المخلِصة جاءت مبتسَرة والإخفاق مآلها.

وحديثنا عن اليسار حديث التاريخ .. عن تاريخ فكرٍ أو خطابٍ وعن مستقبل فكر في آنٍ واحد .. ووظيفة التاريخ حفزَ الهمم للماضي والحاضر واستبصار الطريق، والوصول إلى الفهم العقلاني النقدي الأعمق لظاهرة الواقع الإنساني المجتمعي لأمة من الأمم باعتبار هذا مفتاحَ المستقبل ودليلَ الحركة .. لن يكون الحديث عن اليسار بمعنى النظرية الماركسية، ولكن اليسار الذي هو نهجُ تناوُل النص النظري وخصوصية المعالجة .. إذ تنقطع، بمعنًى من المعاني، صلة المؤلف بالنص حال انتقاله أو قراءته من جانب طرفٍ آخر وإذا بهذا الآخر مؤلِّف له، أو يقرأ فيه ويفهمه على وجهٍ خاص به ويغدو هو المسئول عنه .. كيف استنطق أحرفه؟ وكيف فهمه؟ وما هي الشروط المعرفية والوجودية المحدِّدة لهذا الفهم ولهذا التناوُل في إثرائه أو إهداره بحكم السياق الاجتماعي للتطبيق والسياق الاجتماعي للفهم والتناول؛ البيئة الثقافية والمصالح .. والسياق الاجتماعي التاريخي .. إذ إن كل هذا يُسهِم في تأويل النص الذي أصبح في سَدَى ولُحمة البنية الثقافية وخضع لآلية الفهم. لهذا نجد تأويل النص محمَّلًا بعناصر البنية الفكرية والاجتماعية والتاريخية ويُسهِم في صياغة الموقف والرؤية.

والمشكلة أننا نتحدَّث عن تاريخٍ من صُنعنا، أسهمنا فيه، وعانينا منه وله .. وأخشى الانحياز إدانة أو مدحًا، وأرجو ألا يكون منطلقنا عذابات وآلامًا. وإنما آمل في أن تتجنَّب أجيال المستقبل بعضَ العثراتِ والآلام .. فالتغيُّر حتمٌ .. وصدق العزيمة قرينُ النجاح إذا كان أساسها فهمًا صادقًا.

وقضايا الفكر اليساري هي في جوهرها إحدى تجليَّات حوار الواقع والفكر، في اتصاله وانفصاله، منذ ان أمسك الإنسان بزمام مصيره الاجتماعي كاملًا مع حضارة عصر التصنيع .. إنها قضيةٌ إنسانية بالمعنى الاجتماعي والفلسفي بكل أبعادها ومراميها .. إنها الإنسان يشحذ كل طاقاته الفكرية والمادية لكي يكون أهلًا لمسئولية بناء الإنسان/المجتمع .. تغيير الواقع، واقع الفكر وواقع العلاقات الاجتماعية التزامًا بإطارٍ معرفي/قيمي يعكس شروطًا وجودية ومعرفية وأخلاقيةً منشودة، ويجسِّد إنجازاته وكبواته .. الإنسان الفعَّال صاحب الدور الواعي والعقل الناقد .. أو هذا هو المفترض حضاريًّا .. وليس الفكر اليساري نسيجَ وحده في ذلك، بل شاركه، وإن اختلف المنحى والنهج، كلُّ فكرٍ آخر وثَّابٍ طموحٍ إلى التغيير. واليسار بهذا المعنى ليس حركةً مرحلية، أو مهمةً تنقضي، إنه المستقبل في الوعي الاجتماعي التاريخي، أو ضابط إيقاع الحركة والمنسِّق عن وعي بين الفعل والفكر في حركتهما الجدلية الموحَّدة.

ولكن أخفق اليسار العربي .. فالمسافة بين المفترَض النظري والواقع الحياتي بعيدةٌ جدًّا.

ولم يُخفِق بسبب تآمر الغرب ودعاياته .. ولا بسبب بطش ذوي السلطان .. فكل فكرٍ ثوريٍّ يُصادِف بالضرورة من يتآمر ضده ويبطش به .. ولكنه ينجح دائمًا في النهاية لأنه عرف كيف يُزيح العقبات وأن يقرأ الواقع قراءةً صحيحة.

وإن البحث عن أسباب الإخفاق، كظاهرة في حياتنا، يحتاج إلى نقد الظاهرة من داخلها .. إلى الأسباب الكامنة دون الاكتفاء بأسبابٍ خارجية نسوقها أعذارًا.

في عبارةٍ مثيرةٍ للدهشة قال زعيم مؤسس لواحدة من أقدم الحركات اليسارية في أوراقه عن ذكريات مطلع الأربعينيات:

> «يمكن القول بأن الجماهير في ذلك الوقت كانت مستعدةً لأن تستمر في سلوك طريقنا، ولكننا لم نكن نعرف إلى أين نقودها.»

وقال زعيمٌ عربيٌّ عسكري مؤسِّس لثورة، وكأنه يتحدَّث بلسان نظرائه: «سقطَت السلطة بين أيدينا ولم نكن نعرف وقتها غير البندقية لي أنفليد .. ولكن كان علينا أن نمضي في طريقنا.»

هاتان عبارتان نموذجيتان توضِّحان عمق الانفصال بين الفكر والفعل الاجتماعي في حياتنا حيث إرادة ولا منهج، ولا وعي نقديًّا بالوسيلة والهدف .. قطيعة بين الفكر ومقتضيات الواقع ومنهجية الإنجاز أو فن وتقنية العمل التي هي خبرة وممارسة وثقافةٌ اجتماعية تاريخية في تلاحُم مع الفكر المنهجي .. إنهما عبارتان تكشفان عن قطيعةٍ حقيقية في حياتنا الثقافية .. قطيعة بين الفكر وبين العمل الهادف .. الهدف كواقعٍ حياتي متحرك .. كإنجازٍ عملي .. إنها أزمة الدلالة الوظيفية للفكر، وأزمة الدلالة الاجتماعية للعمل .. قد نملك الهدف أمنيةً تلخِّصها فكرةٌ تتصف بالعمومية .. الثورة أو التغيير، ولا نملك الإجابة المستمدة من واقعٍ حياتي ومنهجي، أو من الممارسة المنهجية .. وكيف يكون التغيير ومقتضياته وكأن الحياة كلمةٌ لا فعل .. تمامًا كمن يملك الُحلم أو الصورة ولكنه لا يملك الأداة التي هي اكتسابٌ أو ابتكارٌ من خلال العمل .. والنتيجة أن يُفاجئنا أو يصدمنا الواقع ونُواجه الموقف صِفر اليدَين فكرًا ومنهجَ عملٍ ونتعامل مع الحدث في آنيَّته وفي ظاهره الجزئي .. إننا لا نتعامل مع ظاهرة الإنسان/الواقع في كُليته وشُموله، كظاهرةٍ مدروسة التاريخ والاحتمالات بل مع فكرةٍ عامة ثم مع حدثٍ آني .. وبذا نكون في أحسن الظروف

أصحابَ منهج المحاولة والخطأ، أو المنهج الخبري الجزئي أو التجزيئي أو رد الفعل .. ولا تراكمَ معرفيًّا يفضي إلى نسقٍ عام .. فكل جيلٍ أو كل فرد يبدأ من جديد ولا قدرة على الإبداع .. ولا استقلالية للرؤية .. والمرجعية دائمًا مفارقة .. واقعٌ غير مدروس، واحتمالاتٌ في طي المجهول.

إن اليسار حركة نقدٍ اجتماعي. استهدَف من الاحتجاج إدخالَ تغييرٍ جذري على علاقات البِنية الاجتماعية وصولًا إلى بِنيةٍ ذات علاقاتٍ جديدة هي الأكثر ملاءمة لإزاحة عوائق التقدُّم من وجه حركة المجتمع ولتحقيق أكبر قدْرٍ ممكنٍ من التكيُّف والملائمة لإرساء قواعد الإطار الحضاري المنشود. وكل حركة نقدٍ اجتماعي لها هذه المهمة لا بُد وأن تتوفَّر لها عدة شروط:

(١) الوعي بالأزمة معرفيًّا ووجوديًّا وعوائق الحَراك الاجتماعي، ودراسةٌ نقدية للبنية الاجتماعية (الإنسان والعلاقات) كظاهرةٍ تاريخية، دراسة تشمل نقد العقل العلمي والعقل النظري .. صورة الوجود والمجتمع والإنسان وسلوك الناس والقيم ومدى التناقُض بين أوثان الحاضر المعوِّق ومقتضيات المستقبل المنشود. وأن تكون هذه الرؤية والحلول المقترحة ابتكارًا جديدًا مرتبطًا بالواقع أو بالظاهرة زمانًا ومكانًا. ومثل هذا النقد والابتكار لن يأتي خبط عشواء، بل رهن الالتزام بمنهج التفكير العلمي وامتلاك نظريةٍ سوسيولوجية، ووعي بإنجازات العقل العلمي في هذا المجال، ولكن اليسار العربي في مجموعه وفي ممارساته، عدا جهودٍ فردية، ظل غائبًا عن تيارات النقد الاجتماعي ونظرياته المتنوِّعة التي هي إحدى صور الحوار الإنساني الشامل للأفكار، بل تلقَّف، كما تقضي ثقافتُه الاجتماعية الموروثة، الفكر الماركسي وكأنه بنيةٌ ثابتة.

(٢) الشروع في حركةٍ تنويرية تُثبِت بطلانَ وزيفَ وعي الحاضر وجفافَ الينابيع الثقافية الموروثة وتناقُضَها مع مقتضيات العصر وإعاقتها للحركة المجتمعية، وتكشفُ الوهم والحاجة إلى إطارٍ معرفي/قيمي جديد، وتخلق تيارًا ثقافيًّا واعيًا بضرورة التغيير وباتجاه التغيير مستشرفًا المستقبل بحيث يكون هو القوة الدينامية المحرِّكة لقوى المجتمع في اتجاه التغير.

ومن المفترض أن تمثِّل هذه الرؤية حركةً تنويرية عربية نابعة من تحديات واقعنا ومقترنةً بنقد لحركة التنوير الأوروبية من حيث محوريتها الأوروبية. وبذا يكون فكرنا شاملًا وإسهامًا ابتكاريًّا أصيلًا يجد صداه، وقادرًا على تعبئة الطاقات في حركتها، ويصنع قطيعةً معرفية مع معارف وقيم أدَّت دورها في زمانها وأحلَّت إطارًا بديلًا. وبهذا يكون

الفكر اليساري جهدًا معرفيًّا منهجيًّا ووعيًا نظريًّا عقلانيًّا نقديًّا بظاهرة أو ببنيةٍ اجتماعية في حركتها التاريخية الشاملة، ويكون قوةً حافزة للفعل .. للتغيير .. وليس مطلوبًا تراكمُ معارفَ عن تاريخ الظاهرة/المجتمع وعلاقاتها البنائية؛ فالوعي التنويري بالمجتمع في شموليته ليس معلوماتٍ متراكمة بل نسقًا معرفيًّا/قيميًّا جديدًا يحقِّق معرفة بالذات وحلًّا لمشكلات من خلال ممارسةٍ منهجية، ويُهيِّئ تصورًا جديدًا للوجود .. إنه ابتكارٌ لوضعٍ حضاري جديد بوجهَيه المادي والروحي تزدهر فيه الذات متصلًا تاريخيًّا وقفزةً حضارية كيفية جديدة.

(٣) أن تملك الحركة النقدية تصوُّرًا عن المجتمع المنشود شاملًا جميع أنشطته في إطارٍ زماني مكاني، وأن يكون لديها المبرِّر الفكري الداعم لهذا التصوُّر وآليات التغيير، وشهادة الواقع، وتحديد الثقل النوعي لأطراف التناقُض؛ إذ حين يكون الفكر نابعًا عن نشاطٍ واقعي وفاعلية وعن دراسة لتناقُضات المجتمع، والحلول المقترحة حسمًا للأزمة فإنه يمثِّل موقفًا شاملًا وجمعيًّا وحرًّا إزاء المجتمع وقضاياه، ولكن حين يكون مجرد تبنٍّ لفكرٍ وافدٍ أو شمولي؛ أي طامسٍ للحرية الفردية والنقدية وتعبيرًا عن انتماءٍ أيديولوجي، فإنه يكون موقفًا من حيث الشكل دون المضمون .. ويصدمه الواقع بأحداثه. ولقد عشنا قرونًا انتماؤنا الأيديولوجي لفكرٍ وافد من ماضٍ سحيق أو من مكانٍ أو حاكمٍ غريب.

(٤) الوعي النظري بالظروف المحيطة المعاكسة والداعمة على المستويَين المحلي والعالمي.

(٥) أن تمتلك الحركة النقدية الإمكاناتِ التنظيميةَ والفكرية التي تدعم فعاليتها وتكون شهادةَ تفويض.

(٦) أن يكون المفكِّر النقدي منفتح الفكر ناقدًا ذاتيًّا لفكره وممارساته، أو بمعنى أن يكون يقظًا في متابعته لفكره وممارسته على أساسٍ نقدي عقلاني في ضوء واقعه والجديد من إنجازات الفكر واستلهام أحداث واقعه، واستشفاف الجديد من إنجازات الفكر، وأن يؤكِّد العلاقة الوثيقة بين فكره وممارسته وواقع مجتمعه زمانًا ومكانًا واستشرافًا.

(٧) أن تُعبِّر الحركة النقدية عن هذا كله في صورةٍ نقدية تمثِّل الفكر النابع من بنية الواقع في شموليته وحركيته .. وأن تُحدِّد النظرية المتغيرات الحاكمة ثقافيةً واجتماعية وسياسية ... إلخ، وتجيب على سؤال لماذا تاريخيًّا أضحَت البِنية كظاهرة على ما هي عليه من عواملَ سالبةٍ أو إيجابية، والطاقات الكامنة للتغيير .. وبرنامج احتمالي للمستقبل في مختلف أنشطة المجتمع .. يُعالج حالة التبايُن بين الواقع والفكر .. وبين هذَين والمستوى

الحضاري والاستجابات اللازمة في مختلف الأنشطة الاجتماعية للانتقال ماديًّا وفكريًّا على نحوٍ ثوري إلى مستوًى حضاري/ثقافي جديد لإنسانٍ جديد.

ولكن ما عايشناه هو ممارساتٌ يسارية أو خطابٌ يساري سياسي، وليس فكرًا يساريًّا بالمعنى الذي حدَّدناه للفكر المجتمعي .. كان ممارساتٍ سياسية تتعلق بأحداثٍ آنية ومحلِّقة في فراغ فكرٍ طُوباوي. لم تكن الممارسة اليسارية استيعابًا وتطويرًا لمنهجية النشأة، وهي منهجيةٌ علمية نقدية؛ ولذا انحصرت الممارسة في إطار الهموم السياسية المباشرة.

لم يأتِ الخطابُ اليساري استثناءً من الشروط الوجودية والمعرفية لتكوين الفكر بعامة وهي الشروط المتمثلة في التراث الثقافي الاجتماعي وفي الواقع والوضع الاجتماعيَّين .. الواقع كمُحصِّلة تاريخٍ بسلبياته وإيجابياته، والوضع الذي يتبدَّى في علاقات وإحداثيات مع عناصرَ متفاعلةٍ ومختلفة قوةً وضعفًا.

كان اليسار في ممارساته امتدادًا لبنيةٍ ذهنية أو ثقافية موروثة من حيث النظرة التجزيئية والنظرة الأيديولوجية القائمة على ثنائياتٍ نقيضية .. إما .. أو .. خضوع أو تسلُّط .. أنا أو الآخر، ولا تعتمد الحوار القائم على حركةٍ جدلية منهجًا وحافزًا للتغيير المطَّرد .. ولا ريب في أن ممارسات المرء ونهج تعامُله ثقافةٌ اجتماعية ومناخُ علاقاتِ تفاعُلٍ اجتماعي. وعلى الرغم من أن المنهج اليساري في التفكير يرى، نظريًّا، الحركة الجدلية بين الفكر والواقع. وكذا الجدل بين الأفكار بشهادة الواقع أساسًا معتمدًا إلا أن نهج التناوُل اليساري جاء متسقًا مع البنية الذهنية الثقافية الموروثة التي هي بنيةٌ قبل علمية على نقيض ما بشَّر به المنهج الجدَلي. ومن هنا جاء الخطاب اليساري خطابًا أيديولوجيًّا لا فكرًا علميًّا يتصف بالشمول ومنهجية البحث والنظر. والصفة الأساسية للأيديولوجية أنها تعتمد الإيمان والاكتفاء الذاتي واللاتاريخية مع تجاوُز خصوصيات الزمان والمكان؛ ومن ثَم ترى في نفسها حقيقةً منغلقة على نفسها ونهائية، وترى النص حقيقةً مطلقة وهو المرجع والحكَم وينشأ له سدنتُه أصحابُ الحَل والعَقد. هذا على نقيض العقلية العلمية التي تتميَّز بالقدرة على النقد والإنتاج والارتباط بحركة الفعل الإنساني النشِط في الواقع الحياتي. وتأسيسًا على هذا تكون المعرفة العلمية معرفةً نقدية تُصحِّح ذاتها في ضوء شهادة الواقع، والكشف عن تناقُضات بِنية الواقع أو الظاهرة الاجتماعية في ضوءِ عواملِ حركتها.

ولهذا عجز اليسار عن إحداث قطيعةٍ معرفية جدلية مع الموروث الثقافي، قطيعة تؤكِّد الاتصال والانفصال في ضوء متصلٍ تاريخي اجتماعي، وإنما اصطَنع قطيعةً حضارية ومعرفية زائفة بينما ظلَّت آلية المعرفة هي هي، وهما آلية سلفية غير علمية وإن عبَّر عنها بِرطانٍ مغاير أو مرجعيةٍ أيديولوجية مختلفة، وانحصر الخلاف في إطار السياسة دون منهجية المعرفة ودون أنساق التصوير والتعبير والرموز الثقافية التي تُعطي تصورًا مغايرًا للوجود؛ أعني إطارًا معرفيًّا قيميًّا جديدًا نرى من خلاله أننا إزاء وجودٍ جديد أو حضارةٍ جديدة لها عُدَّتها المفاهيمية المتميزة والملائمة للتكيُّف الاجتماعي؛ ولهذا لم يكن اليسار منتجًا لمعارفَ علميةٍ جديدة قائمة على دراسة الواقع وتخلق تيارًا معرفيًّا جديدًا .. وإنما بعيدًا عن الممارسات السياسية الخالصة، نجد جهود مثقَّفين أفرادٍ متناثرين .. ولم يطرح اليسار هذه القضايا كإشكالات أو مشكلات بحثٍ علمي.

ناهَض الخطاب اليساري الأصولية باعتبارها أيديولوجيةً، لكنه هو ذاته، وبحكم التنشئة والتكوين الثقافيَّين، لا بحكم الفكر الماركسي، أبدل أيديولوجيةً بأيديولوجية لافتقاره إلى القدرة على نقد الذات ولانقطاع صلته بمختلف أوجه النشاط والفعالية الاجتماعية. وبذلك كان حسب تعريف لو كاتش وعيًا زائفًا شأن تيارات الفكر العربي الأخرى وإن تباينَت المسمَّيات.

وكان من المفترض أن يخلُق الفكر اليساري، بحكم كونه موقفًا نقديًّا، وعيًا متجاوزًا حدود الممارسات السياسية المحدودة والشعارات السياسية أو الاقتصادية المجتزَأة ليؤسِّس وعيًا اجتماعيًّا متكاملًا من حيث التاريخ الوطني والقومي والواقع الطبقي والحَراك الاجتماعي، وقضايا التحديث والتطوير الاجتماعي الشامل والسياسية التعليمية والتنموية الشاملة للإنسان/المجتمع/الحضارة، فهذه جميعًا ركائز النقلة الحضارية والإطار المعرفي/القيمي الملازم لها، ولكن الملاحَظ أن اليسار اعتمد على تحديد مناهج عمله وأهدافه بالسلب؛ ضد الإقطاع .. ضد الاستغلال .. ضد الملكية، وهو في هذا شأن الإسلاميين حين يقولون الإسلام هو الحل .. وهذه شعاراتٌ لا تخلُق معرفةً أو استراتيجية عمل. لم يخلُق اليسار تيارًا اجتماعيًّا راسخ الجذور في مجالات أنشطة المجتمع المختلفة؛ إذ لو أنه خرج عن إطار الخطاب السياسي ليُصبِح فكرًا اجتماعيًّا لأرسى قواعدَ نسقٍ عامٍّ لمجموع حالات ومشكلات الواقع التعليمي والعلمي والاقتصادي والتاريخي ... إلخ، في إطار الوعي شاملًا الفكر والسلوك والممارسة والنقد؛ أي لاستطاع أن يقدم رؤيةً جديدة متكاملة للعالم وإشكالياته موازيةً لرؤًى أخرى، وكيف أن ما يقدِّمه هو الأقدر على تقديم الحلول.

وأعود لأؤكِّد ضرورة النسق العام؛ ذلك لأن الوعي بالمجتمع في شموله هو وعيٌ نسقي هادف وليس مجرَّد نثارٍ من المعارف، ولكن الاقتصار على تفسيراتٍ اختزالية جزئية هو تعبيرٌ عن حالة الفشل في فهم طبيعة الشمولية، وإرهاصٌ بالعجز عن الحركة؛ ذلك لأن المجتمع يتحرك في شموله بنيةً متلاحمة من الفكر والعقل المجتمعيَّين.

وإذا كانت ثقافتنا علَّمَتنا استظهار النص، والتزام الحرفية والتلقين، وأن المرجعية خارج الواقع والذات، فقد نحا اليسار نحوًا متسقًا معها بحيث جعل فكره كلماتٍ جديدة بآليةٍ قديمة. وهذا من شأنه أن جعل الخطاب اليساري خطابًا مغتربًا عن واقعه، متعاليًا عن تاريخه، مُبتسَرًا في حدود الظاهرة الآنية والهَمِّ اليومي، قاصرًا عن تقديم رؤيةٍ نابعة من تحليل ودراسة الواقع .. إنه لم يكن ابتكارًا، بل محاكاة، أو بلغة يومنا نوع من الاستنساخ في مجال الأيديولوجيا. وكما قلنا في كتابٍ سابق لنا بعنوان «نهاية الماركسية؟» إن مأساة الفكر اليساري أو الماركسي في الشرق عمومًا أنه وقع في أيدي أصحاب ذهنيةٍ أرثوذكسية أو أصوليةٍ حرفية تقيس الواقع على النص ولا تُنتِج معرفة. ويؤمن هؤلاء بالطاعة والهيمنة الكاريزمية للفقهاء والزعماء ولاديمقراطية الحوار وقدسية النص .. وهكذا نضبَت ينابيعُ النقد والإبداع في الإطار المحلى مع استلهام الفكر العالمي. وانحصر الجهد والممارسة في إطار تغليب مكاسبَ جُزئية على حساب حَراك البنية الاجتماعية في شمولها.

لم يكن الإنسان هو القضية، سواء عند اليسار أو اليمين .. بل القضية بعضُ مكاسبَ جزئية لا تغيِّر من علاقات البنية ومضمونها .. بناء الإنسان حضاريًّا؛ تنشئة وتعليمًا وعلاقاتٍ ودورًا إنتاجيًّا ومسئولياتٍ يتحملها .. ثورة شاملة لكل مناحي الحياة .. تغيير الإنسان بعد فهمه نفسيًّا واجتماعيًّا كظاهرةٍ اجتماعية تاريخية .. ولكنَّنا تجاوزنا هذا الواقع .. التاريخ .. وتصوَّرنا إنسانًا مجردًا كُليًّا .. بينما الإنسان ظاهرةٌ تاريخية وأحد مكوِّنات نسقٍ أيكولوجي من حيث التأثير والتفاعُل، والمعالجة تستلزم عقلانيةً نقدية وحرية إبداعٍ فكري مرتكز على الواقع الحياتي والنهج العلمي.

ولكن الإنسان العربي، اليساري واليميني أيديولوجيًّا وسياسيًّا، بقَدْر ما هو أسير ثقافةٍ قبل علمية بقَدْر ما هو ضحية وضعٍ اجتماعي تاريخي أيضًا. إن الإنسان في تعامُله مع الحياة إنما ينطلق من إطارٍ معرفي قيمي يُشكِّل محيطه العقلي الذي تصدُر عنه أفعاله وتنبني على هديه أفكارُه. ويتألَّف هذا المحيط العقلي noosphere من مكوِّنات النسق الأيكولوجي الذي يُحيط بالإنسان وتُراثه الثقافي بسلبياته وإيجابياته، وغذائه المعرفي النسقي. ويُشكِّل هذا كله ركيزةَ إطار حوار الإنسان/المجتمع مع البيئة ونهجه في معالجة

الواقع، وإيجابية الصلة الجدلية بين الفكر والواقع. ويكون هذا المحيط العقلي مجلَى أو مرآة لحياة الإنسان/المجتمع في انتصاراته وهزائمه، وكَبَواته ووثَباته .. ولهذا يشكل مصدرًا رئيسيًّا لدراسة البِنية الذهنية الثقافية للإنسان/المجتمع.

وواقع حياتنا أن المحيط العقلي للإنسان العربي، على اختلاف أقطاره وأوطانه، يمثِّل أزمة لم تحتل بؤرة الوعي بعدُ لأسبابٍ موضوعية قائمة وموروثة؛ فنحن نعيش، كما قلتُ في دراسة سابقة بعنوان «ثقافتنا وروح العصر» أسرى الهرمسية أو الغنوصية أو الباطنية التي أقالت عقل الإنسان عن أداء أي دورٍ إيجابي وعطَّلَت فعاليته الدنيوية وصرفَت جهده ومخاضه إلى المطلَق وحصَرَته في النظر الغيبي المجرَّد، وتعَطَّل الفعل الاجتماعي الإرادي. وعاش الإنسان العربي قرونًا في ظل هذا المحيط العقلي مما ثبَّت نسبيًّا أركان هذه البِنية الذهنية في معالجتها للواقع والتعامُل معه. وهذه بنية لا تعتمد العقل منطلقًا للفعل إذ أقالته وقطعَت كل أواصر التفاعُل الجدلي بين العقل والفعل، بل أسقطَت قدرة الإنسان على الفعل والمعرفة، وحلَّقَت به بعيدًا في إطار فراغٍ من النظر المجرَّد المبتَسَر. ودعَّم هذا التوجُّه، في ظل الانحسار الحضاري الممتد، غيابُ العمل أو تعطيل الفعل الاجتماعي.

وأفضى بنا غياب الفعل (العمل الاجتماعي الإنتاجي والإبداعي) ومن ثَم غياب الفكر بالتلازم إلى شيوع ورسوخ خاصية التبعية الفكرية لتُراث الماضي على ما فيه من تشوُّهات أو لفكر الحداثة الغربية على ما فيه من عناصر استلاب. ونحن في الحالَين عاجزون عن النقد العقلاني.

إن الفراغ الفكري هو في الجوهر والأساس قرينُ تعطُّل العمل الاجتماعي؛ فكلمة عمل تعني مجتمعًا؛ تمامًا مثلما أن كلمة فكر تعني مجتمعًا عاملًا مبدعًا؛ ذلك أن العمل الاجتماعي المتمثِّل في استراتيجيةٍ تنموية شاملة لجميع أنشطة المجتمع هو ركيزة إنتاج المعرفة اجتماعيًّا. إنه الهمُّ المشترك، والموجِّه للنشاط الاجتماعي ومناطُ توحُّد صورة المجتمع حاضرًا ومستقبلًا، وعلة الانتماء. والعمل/المجتمع هو بيئة ومجال التفاعُل الذي يرسِّخ أواصر المجتمع ويفرِز ثقافته، إن خصوصية النسق الأيكولوجي تنعكس على خصوصية العلم وتتجلَّى في خصوصية الثقافة .. ليس العمل أداة إشباع حاجاتٍ بيولوجية بل قوةٌ دافعة لخلق المزيد من الحاجات والمزيد من الإشباع والتقدُّم، واطِّراد إنتاج المجتمع روحيًّا وماديًّا، وتعديل الطبيعة وإحكام التعامُل معها .. أي أساس تحوُّل طبيعة الإنسان ذاتها وتحقيق مزيد من الترابُط الاجتماعي وترسيخ عوامل البقاء وأساس إنتاجِ محتوى العقل.

والعمل الاجتماعي هو تجسيد حركة التاريخ، هو العمل الواعي من جانب الإنسان/المجتمع؛ أي إنتاج واطِّراد إنتاج المجتمع عن وعيٍ وعن عمدٍ وفقًا لرؤية وإطارٍ ثقافي.

ولن نجد في التاريخ تجمعًا بشريًّا يُنتِج معرفة تتجاوز الحد الأدنى لمقتضيات البقاء التلقائي. ويتوقَّف المجتمع عن نشاط إنتاج المعرفة حين يتوقَّف عن العمل في إطارٍ نسقي داعم للانتماء. هكذا نجد مؤسسات إنتاج المعرفة في الحضارات القديمة بؤرة تجميع أنشطة المجتمع في ترابُطها وانتماءاتها كأنها جهازٌ عصبي مركزي رابط لشبكة الأعصاب بكل خلايا الحس. وهكذا نجد مؤسسات إنتاج المعرفة في مجتمعات الحضارة الحديثة مع تعدُّدها وكثافة ارتباطها بالإنسان العام.

ولكن الملاحظ أن الإنسان العربي عاش قرونًا تجمعاتٍ بشرية لا مجتمعات، فاقدًا هُويته القومية، رعايا تابعين، وقد تعطَّلَت مؤسسات إنتاج المعرفة إذ تحوَّل الإنتاج إلى جهدٍ فردي للكسب والارتزاق دون لحمةٍ اجتماعية أو جهازٍ عصبي مسئول عن تنسيق المعارف، أو لا تتجاوز مهامه حدود استتباب الأمن الداخلي.

والعمل الاجتماعي هو الذي يطرح تساؤلات الواقع وإشكاليته ويفرِز القضايا الفلسفية المعبِّرة عن مشكلات هذا الواقع المنتِج للمعرفة من خلال العمل بمستوياته المختلفة. وهو المعيار الذي يؤكد على ضرورة زحزحة الفكر وإزاحة الإطار المعرفي/القيمي الذي جف معينه وبات مُعوِّقًا لمزيد من العمل المبدع وتطوُّر الاحتياجات المجتمعية الداعمة للبقاء؛ إذ إن العمل علاوةً على كونه التعبيرَ الحقيقي عن الانتماء والتلاحُم بين الإنسان/المجتمع وبين الواقع، فإنه بهذه الخاصية أيضًا أساس وأداة التغذية المرتدة بين الفعل والفكر، ومن ثَم التجديد والنقد والإبداع بدلًا من التبعية الخرساء التي لا تُنتِج فكرًا. ونحن اجتماعيًّا، وبسبب قرون التبعية، لا نزال نعيش حضاريًّا عند مستوى الرعي والزراعة، علاوةً على ما أصاب ثقافتنا الاجتماعية المعاشة على مدى هذه القرون من تشوُّهات. هذا بينما حضارة العصر هي حضارة الإنسان العام المشارك بفعاليةٍ حرة في إدارة شئون المجتمع وفي إبداع ثقافته.

ومع غياب الفعل المجتمعي تعطَّل الفكر ولم تبقَ لنا غير التبعية في الإنتاج المادي وفي الفكر النظري. وعجز الإنسان العربي، اليسار واليمين على السواء، عن إبداع فكرٍ مع غياب قضايا العمل المشتركة وحلَّقنا جميعًا في فضاء المجرَّدات النظرية وإن تباينَت مسمياتها. وآثرنا نماذج الفكر أو المشروعات الجاهزة بعد أن أصابتنا عُنَّة فكرية تاريخية، وترسَّخَت عادة استيراد السلع الفكرية والمادية سلعًا جاهزة، وأخذنا ما نستطيع دون تدقيق أو

تمحيص أو إدراك لعلاقة ذلك بجهدٍ محلي؛ إذ ماذا نأخذ وماذا نرُد، وماذا ننتقي وعلى أي أساسٍ وقد غاب الفعل؟ ونُهدِر جهودنا في سبيل عمليةٍ عبثية هي التوفيق بين موروثٍ ووافد، وزعمٍ وهمي خاطئ هو الحفاظ على الهُوية. هذا بينما هوية المجتمع فعلُه وفكرُه الإبداعيان معًا حيث تتجلَّى الهُوية وتزدهر .. وبدون فعلٍ يكون تحليقٌ في فراغ أوهامٍ مجسدة لا تدعم هُوية، ولا تحقِّق ذاتًا، بل ولا تُنتِج إلا أضغاث فكرٍ لا يقيم حياة. وبدون فعلٍ وفكرٍ إبداعيَّين تنقطع أواصر العلاقة المعرفية بين الأجيال .. فلا تواصُل .. إذ البيئة في عيون كل جيلٍ دائمًا جديدة، والعُدَّة الثقافية قديمة، والغُربة عن الواقع هي المُناخ السائد، ولا يبقى على الساحة غير فكرٍ وافد يُحاوِل التغلغُل والنفاذ بكل ما يملكُ من سلطان .. ويبدأ كل جيلٍ من الصفر، ويرى في المعرفة الموروثة عن الماضي أو الوافدة من الغير في الحاضر اكتشافًا جديدًا .. وتظل حياتنا دوَّارة عودًا على بدء تكرارًا نمطيًّا.

وأودُّ أن أزيد الأمر تفصيلًا لأُوضِّح على عجلٍ مسألةَ وحدة الفكر والفعل الجدلية في المجتمع ودلالتها التضامنية ودورها الإيحائي. إن أخطر ما نُعانيه منذ قرون، بل لعل هذا هو أُس الداء وعلَّة التحجُّر والجمود، هو غياب العمل الاجتماعي النَّسَقي. إن الإنسان، كما قُلتُ، يفكِّر إبداعيًّا حين يعمل، وإذا تعطَّل العمل غاب العقل المبدع. ونعني بالعمل مرةً أخرى العمل الاجتماعي القائم على التفاعُل المشترك، ومن ثم يكون الفكر منتجًا اجتماعيًّا حين يرتكز على التفاعُل الذي يدعم التلاحُم والانتماء، والذي يتجسَّد في مشروعٍ قومي أو استراتيجيةٍ تنموية تطوُّرية اجتماعية. وتؤكِّد الدراسات أن الإنسان الذي يعمل هو الذي يبدع فكرًا ويرتقي سُلَّم التطوُّر الحضاري. وأبسطُ مثالٍ على اقتران الفعل بالفكر وصولًا إلى التكيُّف مثالُ من يرتدي نظارةً تُشوِّه صورة الواقع المألوف؛ فإن من يقبع في مكانه والنظارة على عينَيه لا يتكيَّف مع الواقع على عكس من يتحرَّك ويحاول العمل بيدَيه؛ أي التفاعُل مع البيئة، فإن صورة الواقع تتعدَّل وسرعان ما يتكيَّف مع الواقع ويتعامل معه بنجاح.[٣] وبذا فإن العمل المجتمعي إزاء مهامَّ مشتركة شرطٌ للتكيُّف مع الواقع المتغير .. والعمل أداة تَلاحُم ومحكُّ مراجعة، ومعيارُ صدق، وشرطُ الإبداع والتجديد الفكري.

---

[٣] رولاند فيشر، لماذا لا يتواجد العقل في الدماغ، بل في شبكة المجتمع الاتصالية، مجلة ديوجي، العدد ٩٥–١٥١، مطبوعات اليونسكو، القاهرة.

ومن خلال العمل تتحدَّد الاحتياجاتُ العملية للمجتمع، ومهامُّ المستقبل ومعوِّقاتُ الحركة المادية والفكرية، وتتعدَّد تيارات الفكر في تفسير الواقع. وتكون المعرفة وتأويلات الواقع ردًّا على سؤالٍ يطرحه العلم على أرضية الواقع .. وإذا تعطَّل العمل توقَّفَت التساؤلات وحلَّق التفكير في فراغ التهويمات الميتافيزيقية، ويدور الجدل في حيزٍ نظريٍّ مجرد؛ فالعمل هو مجال اختبار الفروض، ومجال التكيُّف المضاد ضد أيِّ تشويهٍ للصورة أو الفكرة. والعمل هو علَّة التطوُّر والارتقاء، ارتقاء الفكر والأعضاء (الحس والأعصاب) كما وأنه هو أساسُ تصحيحِ أي أخطاءٍ في الإدراك والتقدير والتوقُّع. ونحن نعني هنا بطبيعة الحال العمل المجتمعي، الموحَّد الهدف، وعلاقته بالظواهر الطبيعية والإنسانية المشتركة.

والعمل المجتمعي هو منطلق الشعور بأزمة في التعامُل مع تحديات الواقع. وتتجلَّى هذه الأزمة في الفكر. وبذا يكون العمل هو الحافز إلى التغيير ومظهر انتماء الفكر للواقع والتاريخ. وإذا كان العقل سلوكًا تفسيريًّا أو كما قيل، دائرة تأويلية، فإن هذه الدائرة لا تتحقَّق موضوعيًّا ويطَّرد وجودها وترتقي وتأخذ مضمونًا إلا من خلال العمل أو التفاعُل العملي المجتمعي حيث وجودُ المجتمع شرطٌ للتفكير وللعمل المترابط. وجديرٌ بالملاحظة أن كل الوظائف العقلية العليا هي علاقاتٌ اجتماعية ذاتية تجري في ترابُط وتكامُل من خلال العمل المشترك؛ وبالتالي يكون العمل هو شرط المعرفة المتجدِّدة ونسَقيَّتها.

ومثلما أن التعلُّم عملية اجتماعية، فإنه أداةُ اكتساب الفرد لخبرة العمل والفكر الاجتماعيَّين واطِّرادهما في صورة بنيةٍ متكاملة غير مُتجزِّئة أو مفتَّتة ومراجعتها في ضوء دائرةٍ تفسيرية جديدة قوامُها العمل.

إن العالم يتغيَّر ومن ثَم يستلزم تكيُّفًا مضادًّا دائمًا أي مواكبًا لهذا التغيُّر عملًا وفكرًا .. تمامًا مثل تغيُّر صورة البيئة مع النظَّارة المشوَّهة ويحدُث التوافُق عَبْر العمل وبفضل التغذية المرتدة بين جدل العمل والإدراك أو الفكر في وحدةٍ متكاملة .. كذلك فإن التغيُّر الحضاري يلازمه حاجة إلى تكيُّفٍ مضاد للتوافُق مع الصورة الجديدة للعالم وصولًا إلى حالة تكيُّفٍ مضاد وتوافُقٍ نفسي وعقلي .. ومن ثَم هناك اقترانٌ دائم بين الإدراك والفعل والتغيُّر المستمر للمعرفة مع تغيُّر الفعل والبيئة أو المثيرات؛ ولذا فإن العقل يتواجد في واقع التفاعُل بين الفرد/المجتمع الذي هو منتَج اجتماعي؛ أي ثمرة العمل/الفكر.[٤]

[٤] المرجع السابق.

والعمل الجمعي هو مصدَر ومجلَى الإدراك النسَقي للفكر؛ أي إدراك العمل في صورة بنية أو مشروعٍ مشترك يُسهِم في وحدة وتكامُل إدراك المثيرات والمدرَكات وترتيبها، ثم يكون العمل أساسًا بمثابة المكبر Amplifier الذي يُحوِّل المدركات والمثيرات إلى حالة إرسالٍ عالية المستوى تجمعُها شبكةٌ نسقية واحدة. ونعرف أن الأفراد كأفراد أو تجمُّعٍ بشري، لا مجتمع، لا يخلقون مجتمعًا قائمًا على العمل والفكر .. وحين يتوفَّر العمل يتوفَّر الفكر وينصَبُّ على محورٍ مشترك وهمٍّ واحد ويكون خلافنا موضوعيًّا بدلًا من التهويم في عماء المجهول بين يسار ويمين وكلاهما بغير مضمونٍ مجتمعي واقعي. وهل نُنكِر على سبيل المثال أن فكر التنوير، الذي هو صياغةٌ لبنيةٍ ذهنية جديدة ومقدمةٌ لتحوُّلٍ حضاري كان وليد معارفَ جديدة انبثَقت عن الثورة والاكتشافات العلمية؟ كذلك فِكر نَقْد عقل الحداثة انبثق عن تغيُّرات في علاقات الواقع المادي وفي ثورة المعلومات والتكنولوجيا .. والفكر النقدي في الحالتَين وليد تحوُّلاتٍ مادية مجتمعية في العلوم والعلاقات والثورة التكنولوجية. كذلك فإن تعدُّد الآراء واختلافها مُنصَبَّة على أمورٍ موضوعية، هي فكر رهن تحولاتٍ موضوعية أو نشاطٍ مجتمعي.

إننا وبسبب تعطُّل العمل المجتمعي ومن ثَم غياب الفكر نعيش بغير تاريخ؛ ذلك لأن التاريخ هو فعلٌ اجتماعي، ونعيش حياةً خارج عصر العقل وليس لنا أن نَصِف أي تيَّارٍ فكري بالعقلانية في مجتمعٍ غير منتج للعقل وآليَّاته .. العقل الذي هو جماعُ إنجازات الفعل والفكر للإنسان/المجتمع في أحدث صور مراحل الارتقاء ليكون عَتاد وآليَّة الدائرة التفسيرية التي أشرنا إليها .. إذ يكون العقل بذلك تجسيدًا لمنتَج المجتمع من علومٍ ومناهجِ تفكير .. وهنا تتأكَّد تاريخيته واجتماعيته .. وبذا يكون العقل، والتيار الفكري العقلاني بالتالي، عقلًا حضاريًّا؛ أي آليَّة ملازمة للحضارة في ازدهارها، والوجه الآخر الفكري والثقافي المقابل للوجه المادي للحضارة.

## المستقبل

ويقودنا هذا إلى المستقبل .. إلى يسار المستقبل لا مستقبل اليسار. لم تعُد قضية المستقبل بالنسبة لبلدان العالم العربي مسمياتٍ مذهبية، وليست التماسًا مطلقًا، ابتداءً وانتهاء، لمرجعياتٍ خارج الزمان أو المكان. وحريٌّ بنا أن نكون فقهاءَ عصرِنا تأسيسًا على الالتزام بمنهج التفكير العلمي والاجتهاد لاستيعاب علوم العصر بعقلٍ مفتوح .. القضية المُلحَّة

الآن بناء الأمة والإنسان على نسَقٍ حضاري معاصر .. وثمَّة مهامٌّ تبدو متعددة في ظاهرها، ولكنها جميعًا على قدَم المساواة من حيث الأهمية والضرورة كمدخلٍ إلى العصر. من ذلك مثلًا علاجُ حالة اختلال الأنا للمواطن في كل بلدٍ عربي. وتتمَّثل أعراض هذه الحالة في فقدانِ الحس التاريخي الصادق وفقدان الوعي العقلاني النقدي بالتاريخ الثقافي وفقدانِ الدراسة التحليلية التاريخية الاجتماعية لمجتمعاتنا وتناقُضاتها والقوى الاجتماعية المتباينة وما لذلك من آثارٍ سلبية على بِنيتنا الذهنية. وهذه الدراسة سبيلُنا العلمي لبناء نسقٍ معرفي عن الهُوية في التاريخ. إن حالة اختلال الأنا ليس مصدرها فحسب صدمة العربِ إزاء الغربِ وقوَّته وإنجازاته، بل يتعيَّن البحث عن مصدرٍ موازٍ آخر داخل تاريخية الظاهرة؛ فالأنا الاجتماعية مفكَّكةٌ فاقدةٌ للوعي الجمعي بالذات التاريخية، وإن ما نسميه اليوم إجمالًا وتجاوزًا باسم الذاتية العربية لم يكن وجودها مكتملًا أو واضحَ المعالم في الوعي الجمعي، بل كان وجودًا منسلخًا عن ذاته إذ عاش قرونًا أسير تهويمات عن ذاتيةٍ متعالية في ظل الخلافة العثمانية مثلًا .. فالمواطن عثمانلي ونحن رعايا .. وليس لنا وجودٌ اجتماعي بما له من شروطٍ ضرورية. إن الإنسان/المجتمع لا بُد وأن يتوفَّر له وعيٌ جمعي عَبْر حسٍّ تاريخي صادق لكي تتضافر القوي في حركةٍ مستقبلية تأسيسًا على انتماءٍ صادق يُشكِّل الوعي بالتاريخ.

ومن قضايانا المُلحَّة التي تُمثِّل مقدمةً أساسية للانتقال الحضاري ثورةٌ في التعليم، وثورةٌ في قيمة الإنسان أو ردٌّ اعتبار الإنسان. ويشمل هذا ردَّ اعتبار الوعي التاريخي بكل تناقُضاته والكشف عن المنفيِّ الفعَّال .. تأكيد جلال الذات الإنسانية بفضل تأكيد مسئولية العقل الناقد، وأن تعمد الأمة في نشاطها التربوي والتعليمي داخل البيت وفي المدرسة والجامعة إلى تدريب النشء على إعمال العقل وممارسة النقد على أساسٍ منطقي سليم، وتهيئة المُناخ لإنماء القدرات الإبداعية في مجالات الآداب والعلوم والخيال العلمي، وغرس عادة النهَم المعرفي وعادة التمرُّد على التقليد والشجاعة في إبداء الرأي دون قيودٍ غير قيود العقل، وبناء عادة التسامُح، باعتبار هذه جميعها خصوصياتٍ حضارية .. تسامُح مع الثقافات والشعوب والمعتقدات وبيان أن معنى الحياة يزداد ثراءً وخصوبةً من خلال الأُخوَّة الإنسانية والتفاعُل والمعايشة والمنافسة في العلم والفكر والعمل. وسبيلُنا إلى هذه الدراسة العقلانية المقارنة دون تحيُّز، وإيمان بأن أفضل الشعوب أكثرهم عملًا وأغناهم وأخصبهم فكرًا .. وأن قيمة الفعل والفكر هي كبرى القيم وأعظم الفضائل، وأن العقل قرين الفعل، مع بيان دَورِ العمل الاجتماعي واقتران العمل بالفكر الإبداعي. والجدير

بالملاحَظة أن المُعوِّقات الاجتماعية والثقافية من أخطر العوامل المؤثِّرة في تنمية القُدرات الإبداعية التي هي من أبرز خصائص الحضارة والإنسان العصري.

ينقلنا هذا إلى إشكاليةٍ أساسية عن علاقة اليسار الماركسي بالديمقراطية. لقد استمر الصراع على مدى القرن العشرين بين الغرب الرأسمالي والشرق الماركسي يدور حول محورٍ واحد سياسي المضمون قطباه ما يُسمَّى بلغة الغرب العالم الحر أو العالم الديمقراطي من ناحية والعالم الشمولي أو الستار الحديدي من ناحيةٍ أخرى .. والإشكالية هل اليسار ضد الديمقراطية كبنيةٍ اجتماعية لمرحلة تطوُّرٍ حضاري تاريخي وأنه ضدها بحكم طبيعته وتكوينه الفكري ونظام إدارته لشئون المجتمع؟ أو كما يُقال أحيانًا إن الديمقراطية والماركسية ضدَّان لا يجتمعان، وهو ما يعني تحذير المجتمعات من النظر إلى مشكلاتها وقضاياها من منظورٍ يساري حفاظًا على حقوق الفرد ودوره في المجتمع، وحفاظًا على مقوِّمات المجتمع الديمقراطية وهي التعدُّدية، وحق تداوُل السلطة، وحق المرء في إدارة شئون بلاده بالوكالة عَبْر أجهزة ومؤسساتٍ تمثيلية يشارك بإرادته القوية في تشكيلها، ثم حقه في أن ينعَم بجهده المشترك مع الجماعة في مجالات أنشطة المجتمع من تعليم وصحة وخدمات ... إلخ، ثم ديمقراطية الفكر الاجتماعي ممثَّلًا في تياراته والذي يعني عدَم مصادرة حق الفكر في التطوُّر العلني وتعزيز قوَّته. ويعني كذلك أن الفكر الاجتماعي نسَقٌ مفتوح متجدد؛ أعني النفي المطلَق لكل فكرٍ نهائي ومطلَق. ويلزم عن هذا القول بأن إيمان الماركسية بحتمية حركة التاريخ إنما هو مصادرةٌ على حق المجتمعات في تجديد فكرها وتنوُّعه وتطوُّره. إنه مصادرةٌ لأي تطوُّرٍ مادي أو فكري يفضي إلى تغيُّر في علاقات البِنية الاجتماعية.

وأودُّ بدايةً أن أشير إلى أن الديمقراطية ثقافةٌ أو آليةٌ اجتماعية متطوِّرة باطِّراد، هي اليوم غير الأمس، محتواها وإطارها يزدادان ثراءً مع تطوُّر رؤية الإنسان للعالم بفعل التطوُّر العلمي وتطوُّر المعارف وما يقتضيه هذا وذاك من تطوُّر علاقات وصيغ التفاعُل الاجتماعي بين أبناء المجتمع. ونحن لا نستطيع أن نقيس ماركسية الأمس على ديمقراطية اليوم في ضوء مقتضيات التطوُّر الحضاري وإلا أسقطنا ركنًا أساسيًّا من أسباب انهيار النظم الحاكمة الماركسية السابقة. كما ينبغي أن أُشير إلى ماركسية القرن التاسع عشر حين قالت بحتمية التحوُّل التاريخي فإنها كانت في هذا متسقةً مع المزاج العلمي آنذاك والحتمية الميكانيكية. هذا على الرغم من جدلية المنهج؛ إذ ساد القول بحتمية المسار والغاية وأحادية الاحتمال. وثبت خطأ الحتمية إثر أزمةٍ علمية طاحنة في أواخر القرن

الـ «١٩» ومطلع القرن العشرين، ولكن من أسفٍ أن الفكر الماركسي الذي طغى وأصبحَت له السيادة كان في أيدي عقولٍ أورثوذكسية تستسيغ الحتمية وإن ردَّدَت كالبَبَّغاء الحديثَ عن العلاقات الجدَلية في تفاعُلها وحركتها. وهذه خطيئة الجمود العقائدي والفكري بعامة. وبينما تطوَّر وتغيَّر هذا الفكر في أوروبا مَهْد الماركسية جمد وتحجَّر في بيئةٍ أخرى بعد أن دانت السلطة لأنصار الماركسية وتحوَّلوا إلى كهنةٍ محافظين .. والملاحظ كذلك أننا حين نتحدث عن الديمقراطية فإننا نتحدث عن الديمقراطية السياسية لا عن المجتمع الديمقراطي بما لهذا من دلالة تطوُّرٍ تاريخي لِبنيةٍ بذاتها .. أعني أننا نُفرغُها من تاريخيتها وشموليتها لمجموع أنشطة المجتمع، ثم إننا علاوةً على هذا نتحدث وكأننا أبناء السياق الاجتماعي والتاريخي لأوروبا بخصوصيَّتها الثقافية والتاريخية .. إن الديمقراطية صيغةٌ لها شروطها الوجودية والثقافية والتاريخية؛ لذا فهي ابتكارٌ تاريخي أوروبي لآليةٍ اجتماعية تُحقِّق حسب الافتراض أقصى قَدْر لتعبئة طاقة المجتمع في حركته وبناء علاقاتٍ اجتماعية ملائمة لهذه التعبئة وتعزيز دينامية الحركة المطَّردة نحو الهدف. وجاء هذا الابتكار استجابةً لحاجات ومتطلَّبات التغيُّر الاجتماعي في إطار الصراع، واستجابةً ملائمة للسياق الثقافي التاريخي وللهدف الحضاري؛ ومن ثَم يحمل في طياته خصوصية المجتمع في تاريخيته؛ ولهذا أقول إنها ثقافةٌ أو آليةٌ اجتماعية أو هي نوعٌ من التكنولوجيا؛ أي أداة المجتمع المعنوية المتلاحمة مع وجوده المادي في تعامُله مع الواقع. ومن هذه الزاوية ننظر إلى الديمقراطية ونضع في الاعتبار احتمالاتِ تعدُّد صيغها من بيئة أو وسطٍ تاريخي مجتمعي إلى آخر. ويصدُق الشيء نفسه حين نتحدث عن اشتراكية أو عدالةٍ اجتماعية؛ أي عن ابتكار علاقاتٍ للتفاعُل الاجتماعي وقوة دفعٍ لحركة المجتمع تكفُل له ديناميةً مطَّردة وَفقًا للمستوى الأمثل في حدود الإطار الحضاري والتنافُس الحضاري.

والحديثُ عن التناقُض المطلَق بين الماركسية، باعتبارها رمز نُظُم العدالة والمساواة وبين الديمقراطية، وكذا عن التطابُق المطلَق بين الرأسمالية والديمقراطية، باعتبارها رمز المساواة والحرية إنما هو حديثٌ مُرسَل لا تاريخي. ظَهرَت الماركسية باعتبارها القطب الراديكالي داخل الحركة الليبرالية. نادت هذه الحركة التي هي وليدةُ النزعة الإنسانية ثم التنوير وباعتبارها الوجه الثقافي لحضارة التصنيع، نادت بشعارِ حرية. إخاء. مساواة. ولخَّصَته في كلمة الليبرالية والتي تعني أدنى قَدْرٍ من تدخُّل الدولة في شئون الفرد. وطبعي أن كانت الحركة في مُستهلِّها تستهدف الغالبية من أبناء الأمة، كل أمةٍ ناهضةٍ آنذاك على

درب حضارة التصنيع. وصاغت نهجها وصولًا إلى الهدف عَبْر مؤسساتٍ اجتماعية يُسهِم الفرد في الاقتراع الحر لتشكيلها. وعَبَّرَت عن هذا النهج باسم الديمقراطية.

وفارقٌ كبير بين النظر المجرَّد والواقع الاجتماعي العملي؛ ذلك أن الليبرالية انحاز بها واستأثر بمغانمها أصحابُ السلطة .. سلطة المال والسياسة .. ودار صراعُ مصالح وحقوق .. وظهر الفكر اليساري ماركسيًّا وغير ماركسي باعتباره القطب الراديكالي في هذا الصراعِ ضد احتكار الحقوق والسلطة؛ معنى هذا أن اليسار نشأ في رحم الليبرالية. ولا يمكن الحديث عن اليسار أو عن الليبرالية بدون الآخر. إنه وليدٌ شرعي رهن حركة الاستقطاب الاجتماعي، بل إن اليسار نما وترعرع خلال القرن التاسع عشر بفضل الاهتمام بقضية حقوق الإنسان والعدالة؛ أعني من منطلَق الشعار الحُلم والأُم لمراحل الإنسانية والتنوير والليبرالية (حرية – إخاء – مساواة)؛ إذ تحوَّل الكثيرون من أهل الفكر ومن العامة أصحاب المصلحة من النظام السياسي الاقتصادي الحاكم إلى اليسار .. ولكن داخل إطار الشعار الحُلم. واشتد الخلاف، بل والتطاحُن على معنى الحرية .. حرية شاملة الاقتصاد والسياسة والفكر ... إلخ. حرية متوازنة .. أم حرية السوق والمشروعات كما يفهم البعض الديمقراطية الآن، والتي عبَّر عنها أحد المفكرين الرأسماليِّين حين قال إن الإنسان يُقايِض قدْرًا من حرياته مقابل قدْرٍ من طعامه والعيش في المجتمع.

تصارعَت قوى السلطة السياسية في الغرب وصاحبة المصلحة الاقتصادية ضد قوى المجتمع باسم الليبرالية. وكان هذا التناقُض قوة حَفْزٍ وصراعٍ داخل المجتمع الغربي .. واليسار الماركسي الابن الشرعي للغرب .. وسبق أن قُلتُ في مَعرِض حديثي عن مسيرة حياة الغرب وتناقُضاته الاجتماعية وبروز قوة اليسار كتاب «نهاية الماركسية؟»: «بدأَت صدمةُ الغرب في النصف الأول من القرن العشرين بسبب الانتصار السياسي للقطب النقيض (اليسار الماركسي في روسيا) الذي أعلن بدايةَ نهاية الرأسمالية، وأن هدفه هو محو الطرف الآخر من الوجود التزامًا بحركة التاريخ وحتميته. وهذا ضربٌ من ضروب اللاعقلانية في التفكير غير الجدلي حين نفرض حتميةً خارج شروط الوجود الإنساني والتفاعل الجدلي .. ولم يَرَ هذا القطبُ أن الصراع حركةٌ جدلية بين قطبَين متناقضَين وصولًا إلى حقبةٍ أرقى بعيدًا عما يُسمَّى حتمية التاريخ شبة الغيبية.»

وتنكَّب الغرب أو سلطاته الحاكمة طريق الليبرالية .. طريق الشعار الحُلم .. وظَهرَت المحورية الأوروبية والنزعات الاستعمارية الإثنية وما استَتبعَها من مظاهر تجارة الرقيق ونهب الثروات. وفرض الغرب نفسه نموذجًا أوحدَ للحداثة، وفرض إطارَه الفكري يفسِّر

به تاريخنا وواقعنا، وهذه جميعها تتناقَض مع الديمقراطية أو الليبرالية. وكان طبيعيًّا أن تقف شعوب المستعمرات ضد الغرب وتنحاز التزامًا بطبيعة حركة المتناقضات إلى الطرف النقيض أو الاشتراكية حيث النظام المناهض سياسيًّا لسطوة الغرب.

ولكن الصراع من أجل الحرية، الذي لا نفصله عن الصراع من أجل الديمقراطية، استمر واحتدم داخل الغرب الرأسمالي وداخل الشرق الاشتراكي وإن اختلفت الأساليب بحكم اختلاف البِنية والسياق والتاريخ وآليَّة التفاعُل الاجتماعي.

واجهَت بنية النظام الاشتراكي في داخلها مناهضةً قوية للحكم الشمولي واعتباره مسئولًا عن تعثُّر البديل الاشتراكي النموذج. وكان هذا الوصف «النظام النموذج» خطأً آخر وقع فيه الشرق اتساقًا مع رؤية الحتمية، ورأى نفسه نموذجًا أوحدَ مثلما اعتبر الغرب نفسه النموذج الأوحد، وعلى نحو ما يرى الأصوليون نظامهم الماضوي النموذج الأوحد الأَوْلى بالاقتداء به واتِّباعه. ومثلما تنكَّب الغرب الشعارَ الحلم تنكَّب الشرق أيضًا سبيله إلى بناء مجتمعٍ عادل حر منفتح الفكر يمتلك آليَّة التطوُّر الدينامي المطَّرد ومن ثَم يفتح أفاقًا واسعة للتعدُّد. وأخطأ الشرق الاشتراكي أيضًا إذ زعم أن بوسع أي حُكمٍ مطلَق، أو حاكمٍ فرد أن يحقق بإرادته وحدها أو بقدرة حزبه وسطوته المجتمعَ الحديث وكأنه ارتد إلى فكرٍ سابق على الماركسية الأوروبية عن المستبد العادل. والجدير بالملاحظة أن صادف هذا الزعم هوًى في نفوس قادة اليسار وزعماء الفكر والحُكم في بلدان الشرق العربي والإسلامي بحُكم الثقافة الاجتماعية السائدة والموروثة. وهكذا أهدر اليسار الماركسي في الشرق أُسس الليبرالية الباكرة إذ أهدر الحرية وأورث الفكر جمودًا وتحجُّرًا عاق حركة التقدُّم العلمي والإبداعي وعاق آلية المجتمع في تصحيح ذاته ومواجهة الأخطاء، ولكن لا ننسى أن الغرب الموصوف بالعالم الحر والديمقراطي واجه من الداخل مناهضةً قوية بسبب إهداره بند المساواة كما واجه نقدًا شديدًا لِلمِحْورية الإثنية الأوروبية.

ونحن أيضًا حين ننتقد جمود اليسار وشموليته، وكذا مركزية الغرب وإثنيته إنما ننطلق من الشعار الحُلم الذي كان منطلق حضارة العصر ونراه أملًا يراودنا، ولكن بمقوماتٍ جديدة وعلى نطاقٍ أوسع لكي نخطو ببلادنا على أول الطريق للاندماج في هذه الحضارة كقوةٍ فاعلة ومشاركة. وفي ضوء تاريخ مجتمعاتنا وثقافتنا نرى النقد موجَّهًا إلى اليسار واليمين في بلادنا على السواء؛ لأن الجميع ينزعون بحُكم ثقافتهم الاجتماعية المعاشة والموروثة، وبحُكم التخلُّف الحضاري وطبيعة علاقاتنا الاجتماعية إلى سلوكٍ مناهض للديمقراطية كثقافة بكل مقوِّماتها .. على الرغم من كل الصخب والعويل عليها .. إن ثقافة

الديمقراطية وعلاقاتها هي النقيض المطلَق لثقافة حضارة الرعي والزراعة والمجتمعات التي تعيش على الريع .. وثقافة الديمقراطية رهن تحوُّل الواقع الاجتماعي وعلاقاته على طريق الانتماء إلى حضارة العصر بوجهَيْها المادي والفكري.

الديمقراطية وثقافتنا الاجتماعية المعاشة نقيضان لا يجتمعان .. وهكذا الديمقراطية قياسًا إلى ماركسيِّي الشرق أو إسلامويِّيه على عكس ماركسيِّي وإسلامويِّي الغرب .. إذن الجميع في بلادنا وليس الماركسيون وحدهم، ولا من يحملون صفة الليبراليين ولا الإسلامويين .. الجميع مطالبون بابتكارٍ جديد يكون استجابةً لحاجة التقدم والاندماج في حضارة العصر .. ابتكار لآلية مجتمعٍ لتعبئة جهوده الفكرية والعملية والعلمية، وتحكُم علاقات التفاعُل الاجتماعي وصراعاته وحواراته .. أي تحكُم العلاقة الجدَلية بين الفئات المتباينة، وتكون قادرةً على تصحيح ذاتها بذاتها في ضوء التعبئة الطوعية؛ أي الديمقراطية التي تدعم الانتماء.

وإذا كانت كلُّ حضارة لها متطلَّباتُها ولها نطاقُ إنجاز وتطبيق هذه المتطلبات، فإن ديمقراطية العصر بأشكالها المتباينة ليست مطلبًا لمجتمعٍ رعوي أو إقطاعي أو زراعي أو مجتمعٍ يعيش على الريع .. وإنما هي مطلب مجتمعٍ ينتمي إلى حضارة التصنيع. وازدادت الديمقراطية كثافةً أو ارتقاءً في حضارة ما بعد التصنيع أو قل هي تبشِّر بذلك .. إذ لم يعُد الإنسان مجرَّد مشاركٍ في انتخاباتٍ نيابية، ولا عنصرًا عدديًّا مستقلًّا عن سلطة ورقابة رجال الدين، بل بات إنسانًا آخر من حيث المهام المطلوبة من الإنسان العام في علاقته بالناس وبالطبيعة .. واجباته وحقوقه وتطلُّعاته، وقت فراغه واحتمالات تطوره وارتقائه .. وابتكار المجتمع لآلية تعبئة جهوده الطوعية لن يكون خاتمة المطاف، ولن تكون آليته المبتكرة نهائية، ولكنها خطوةٌ على طريقٍ ممتد طويل امتدادَ حركة المجتمعات في التاريخ، بفعل تناقُضات البِنية وعلاقات التفاعُل الاجتماعية، ودَوْر العقل العلمي في تخطيط المسيرة.

صفوة القول إن مدخلنا إلى العصر مشروعٌ يُبلوِر لنا مشكلاتنا المعرفية والوجودية ويكون محورَ استجاباتنا واختلافاتنا أو العامل الأساسي (اليسار واليمين) لتجسيد جوهر الأزمة على نحوٍ موضوعي؛ فالوعي بالأزمة موضوعيًّا هو مُنطلَق الوعي بالتناقُضات والمعوِّقات، وهو أيضًا صياغة التطوُّر المستقبلي للمجتمع .. أي منطلَق فكرٍ جديد نقدي للواقع وعملٍ جديد للبناء .. إن غياب العمل متمثلًا في مشروعٍ قومي يعني فقدان الوعي

بالأزمة في موضوعيتها ويعني بالتالي ضربًا في عماء وفقدان التاريخ. وإن توفُّر الوعي بالأزمة دون الفعل الواعي في سياقٍ اجتماعي حافز للإنسان العام يعني فقدان المبادرة .. إن العمل المجتمعي سبيلُنا لطمس هُوة الاغتراب عن الواقع وعن التاريخ، ولمحو ازدواجية الوعي حيث يجمع المرء بين نسقَين معرفيَّين متناقضَين حداثيٍّ وموروثٍ دون قدرةٍ انتقادية عقلانية يحسمها واقع العمل.

والمشروع القومي الشامل هو المحدِّد لعناصر التنوير ولصياغة البِنية الذهنية للإنسان الجديد، وهو الكاشف على أساسٍ موضوعي عن المعوِّقات والتناقضات المحلية والخارجية على السواء .. في الساحة العالمية حيث يدور الصراع بين أممٍ متطورة وعدوانية النزعة وبين أممٍ تحاول ردَّ الاعتبار الحضاري لذاتها وتنتزع حقها في الوجود .. والتضافر والتكامل هو السبيل إلى انتزاع الحق .. وأقول ما قاله ماركس الشاب في عام ١٨٤٣م، لمن يلتزم الصكوك: «حتى وإن كانت مهمَّة بناء المستقبل لا تقع على كاهلنا نحن، إلا أن ما يتعيَّن أن نُنجزَه الآن ودورنا الواضح فيها هو أن نشُنَّ نقدًا لا هوادة فيه ضد الأوضاع القائمة.» ولكن أن يكون النقد نقدنا نحن لأوضاعنا نحن بكل خصوصياتها الزمانية والمكانية، وبناءً على دراسةٍ علمية تحليلية لتاريخية الظاهرة في شمولها واحتمالات حركَتها بجهودنا .. دراسة تصنع وعيًا اجتماعيًّا يُهيِّئ لنا، خلال مُناخ عملٍ وتفاعُلٍ اجتماعي حضاري لإنجاز استراتيجيةٍ تنموية شاملة، القدرةَ على إزاحة المعوِّقات المعرفية وصولًا إلى بِنيةٍ ذهنية ثقافية جديدة .. إلى صورةٍ وجودية ومعرفية جديدة تغيِّر من عاداتنا وسلوكنا، وتُكسِبنا عزمًا وإرادة على بناء الأمة والإنسان، وعلى الإسهام إيجابيًّا في بناء حضارة العصر بدلًا من أن نظل عيالًا لها.

# العمل الاجتماعي هو المنتج والمحدد للفكر

عارض كثيرون ما ذهبنا إليه بشأن جفاف ينابيع الفكر العربي على مدى القرون الأخيرة، وتوقُّف الإبداع والتجديد مع توقُّف الفعل الإنتاجي الاجتماعي. ونعني بالفعل الإنتاجي فعاليةً اجتماعية نشِطة إزاء الطبيعة والمجتمع والإنسان في إطارٍ من التنافُس وعلى مستوى حضارة العصر ضمانًا للبقاء وسبيلًا إلى الارتقاء. واتخذنا حالةَ الفكر اليساري العربي مثالًا وشهادةً يمكن تعميمها على اليسار واليمين. واستشهدنا بالفكر اليساري لأنه يُردِّد لغةً عصرية في سياقٍ اجتماعي غير عصري.

وقيل إن الفكر العربي — يساره ويمينه — عرف مفكِّرين أفرادًا أفذاذًا أغنَوا المكتبة العربية أو الخطاب العربي بكتاباتهم وبفكرهم على مدى عصر محاولات النهضة والتحديث. ولكن مثل هذا القول يُغفِل علاقة الفعل بالفكر الاجتماعيَّين باعتبار الفعل الإنتاجي هو الأول والمنطلَق على مسار تاريخ التطور، ويُغفِل التفاعُل بين الفكر والمجتمع من خلال شهادة العمل الإنتاجي والذي يتجلَّى في حركته صعودًا أو هبوطًا، ويُغفِل أيضًا دَوْر النسَق الفكري الاجتماعي وحركته التطوُّرية من نسقٍ إلى نسقٍ بينهما قطيعةٌ معرفية.

ونعني بالنسق بداية ذلك الكل المترابط المتكامل العناصر مرحليًّا بحيث يخلُق رؤيةً شاملة عن العالم تُحدِّد نشاط المجتمع ونهجه في التعامُل مع الظواهر، ويظل في تفاعُلٍ حي دينامي مع الفعل الاجتماعي في الواقع؛ ومن ثَم يكون نسقًا معرفيًّا مفتوحًا غير منتهٍ، بل يقبل إضافاتٍ جديدة تفضي إلى تحوُّلٍ عامٍّ بفضل هذا التفاعُل الحي مع النشاط العملي الجمعي. وهكذا يكون فكر المجتمع نسقًا أو بِنيةً ذهنية جديدة لرؤية جديدة إلى العالم في اتساق مع ظروف وأوضاعٍ علمية وتقنية لحضارةٍ جديدة فاعلة نَشِطة؛ ومن ثَم يكون هذا النسق في تكامُله مُعبِّرًا بلغة؛ أي بفكرٍ جديد، عن جماعِ أنشطةِ الإنسان/المجتمع اقتصادًا

وعلمًا وتعليمًا وسياسةً وعلاقاتٍ اجتماعية وصورة الإنسان والطبيعة ... إلخ. وبذا يصنع إطارًا معرفيًّا/قيميًّا جديدًا.

معنى هذا أنه يستحيل علينا أن نفكِّر اجتماعيًّا، كمثال، في مفهوم الحرية الفردية من حيث هو قيمة ودَور، أو مسألةٌ مطروحة للبحث في مجتمعٍ عبودي أو زراعيٍّ متخلِّف؛ إذ إنها هنا قضيةٌ فارغة بغير موضوع. وإنما الحرية الفردية بكل تبايُناتها وتطوُّراتها كحقٍّ فطري رهن مجتمعٍ استلزم نشوء علاقاتٍ جديدة اقتضَتها نقلةٌ حضارية متميزة ومتمايزة؛ حيث الحرية الفردية استجابةٌ وضرورة في صورة آليةٍ جديدة للحفاظ على بقاء المجتمع وضمان الأسلوب الأمثل لفعاليته. ويستحيل علينا كذلك أن نتحدث أو نطرح للحوار مسألةَ حقوق البروليتاريا السياسية والاقتصادية في مجتمعٍ رعوي أو زراعي. ويستحيل أن تنشأ لغة أو أن يتواصل مجتمعٌ فكرًا بشأن مسألة حرية الفكر أو الفصل بين السلطات في مجتمعٍ رعوي قَبلي أو زراعيٍّ إقطاعي مثلًا. وحين يفرض البعض المسألة مُحاكاةً وقسرًا فإنها تغدو زخرفًا أو شيئًا مُعلقًا في الفراغ.

ولهذا ليس غريبًا أن اليابان في مستهل عصر الميجي/النهضة في نهاية القرن الـ «١٩» لم يكن في لغتها/فكرها مصطلحٌ مقابل الحرية الفردية. ودار جدلٌ طويل حول كيفية ترجمته وعن معناه. كذلك الحال في الصين حيث كلمة الحرية الفردية الجديدة تعني حرفيًّا «ما هو مُنتقَص من السلطان»؛ فالتاريخ الصيني أو الفكر الصيني لم يُنتِج رسمًا أو كلمة تعني حقوقًا فردية بمعنى حقوقٍ سياسية أو حقوق الإنسان على نحو المفهوم الذي استحدثَته أوروبا وتطوَّر ابتداءً من الثورات الإنجليزية والماجنا كارتا ليغتَني المدلول ويتعدَّد باطِّراد. ونجد عبارة حقوق الإنسان الآن في الصين من رسمَين؛ قوان لي، Quan Li أحدهما يعني سلطة أو قوة والثاني يعني «نفع أو فائدة»؛ أي الحقوق التي من المفيد أن يُسبِغها صاحبُ السلطة، وبالطبع يستقطعها من نفسه وليست الحقوق الفطرية كما يُشير أي إعلانٍ لحقوق الإنسان وليدة عصرِ الحداثة. وكذلك الحال في مجتمعاتنا العربية لو حلَّلنا وتتبَّعنا إيتمولوجيًّا لفظتَي الحرية والفردية ومفهوم كلٍّ منهما وتطوُّر دلالته في التاريخ؛ إذ نجد مصطلح الحرية الفردية صياغةً حديثة بغير مضمون في الممارسة وغير مغروسٍ في الثقافة الاجتماعية وإسقاطه لا يترتب عليه أزمةٌ اجتماعية. ولا تزال الحرية هي حرية الحاكم، وهي اجتماعيًّا مِنَّةٌ من الحاكم. ولا تزال المجتمعات العربية حين يفكِّر مثقَّفوها وأبناء النخبة في الديمقراطية يفكِّرون فيها كشِعار، وتتطلَّع الأنظار إلى الحاكم صاحب السلطان لأنه المانع المانح .. ثم إن الفرد المثقَّف تزداد مساحة حريته بازدياد قُربه

وولائه من صاحب السلطان، وتحدث المفارقة إذ تعني الحرية هنا نقيضَها وهو المزيد من الطاعة والولاء.

ولهذا نقول إن اللغة/الفكر شاهدٌ على أن العمل الاجتماعي هو المصدر، وإن أوروبا التي ننهل من منابعها لنُردِّد ونقول نحن نفكر لم تبدأ إبداعها الفكري إلا في العصر الحديث .. إذ أبدعَت فكرًا حين أبدعَت عملًا انتقل بها حضاريًّا وتغيَّر جذريًّا نمطُ تنامي الإنتاج، وأصبح بين الفكر والعمل جدلٌ مطَّرد على مستوًى جديد. وشهادة من حياتنا الاجتماعية القديمة؛ إذ نجد، كمثال، أن المعارف الفلكية وتقسيم السنة إلى شهور هو ثقافةُ مجتمعٍ يعمل بحرفة الزراعة في ظروفٍ بيئية طبيعية لها خصوصيتها، وبذا كان للمعارف وظيفةٌ في النشاط الاجتماعي تدعم المعرفة وتطوِّرها مثلما كان هذا العمل باعثًا ومحدِّدًا لها؛ إذ هل كان بإمكان المصري في العصر القديم مثلًا أن يضع ثقافة شهور السنة إلا تأسيسًا على حرفة الزراعة كعملٍ اجتماعي لا فردي، وهو ما يصدُق على الصين أو ما بين النهرَين؛ أي في ضوء خبراتٍ يتبادلها ويصوغُها أبناء المجتمع في صورةٍ ثقافية اجتماعية؟ وهل كان بإمكان الفلاح أن يُبدلَ هذه الشهور بالشهور العربية التي لها قدسيةٌ دينية ورمزية ليهتدي بالشهور البديلة في عمله الزراعي وحركته وتنبُّؤاته الخاصة بالطقس مثلًا؟ إن حياة الفلاح المصري تُجيب على هذا السؤال؛ فقد أصبح المجتمع الريفي يلتزم تقويمًا سنويًّا اثنينيًّا أو ثلاثيًّا محتفظًا بتقويمه القديم لأغراضٍ عملية إذ هو دليله في عمله الزراعي.

لهذا فإن ما نريد أن نؤكِّده كبُعدٍ أساسي يُغفِله المثقَّفون عادة في مناقشاتهم لمسألة الفكر العربي، والفكر بعامة هو بُعد العمل الإنتاجي الاجتماعي ومضمونه الحضاري باعتباره المحدِّد الأول لعلاقات التفاعُل المجتمعي والمنتج الأساسي للثقافة وللفكر الاجتماعيَّين، والمحك الحضاري الشاهد على صدق أو زيفِ فكرٍ ما اجتماعي لا فردي .. وجمود العمل يُفضي إلى نزعة المحافظة ومن ثَم جمود الفكر .. قل لي ماذا يعمل المجتمع أقول لك ماذا يُنتِج من فكر. والذي نبحث عنه وننشُده هو فكرٌ اجتماعي قرين عملٍ إنتاجي يُعزِّز انتماءنا إلى العصر.

إن الفكر الاجتماعي ليس كما يتصور البعض فكرًا نظريًّا من إبداع فردٍ عبقري، مستقل وغير مشروط اجتماعيًّا. وإنما الفكر الاجتماعي نشاط أو منتجٌ اجتماعي وإن جاء على لسان فردٍ مفكِّر فيلسوف أو عالمٍ فنَّان. إنه فكرٌ له شروطه السوسيولوجية وقرين مستوًى حضاري، ومن مؤشِّراته فعالية الإنسان؛ ومن ثَم يكون الفكر جزءًا من نسق أو

إطارٍ معرفي/قيمي ومتسقًا معه .. إلى حين. قد يكون الفكر في مجال علمٍ متخصص أو مبحثٍ إنساني بذاته، ولكنه بعض هذا النسق أو الإطار الاجتماعي؛ ومن ثَم يتسق معه ليؤلِّف المجموع إطارًا معرفيًّا/قيميًّا في مستوًى حضاريٍّ مميز.

مثالُ ذلك مفهومُ الزمن كثقافةٍ اجتماعية وكفكرٍ فلسفي نراه في المجتمعات الرعوية والزراعية يعني الدهر الأبدي ذا السطوة على الإنسان وهو القادر على التدبير صاحب الأمر، منه المبدأ وإليه المعاد. والإحساس الثقافي الاجتماعي بالزمن ليس التواتُر تأسيسًا على زخم الأحداث والأفعال في تعاقُبهما، بل إنه امتدادٌ مسطَّح لذرَّات أشبه بذرَّات الرمل بغير نظامٍ يسمح بأن تقتطع الحدث منفصلًا عن السياق، إنه تعاقُبٌ غير متصل ولا منتظم، وليس تتابعًا سببيًّا لأن السبب الأول خارجه.

وإذا تأمَّلنا مسألة الزمن مفهومًا ومدلولًا في عصر حضارة الصناعة حين أصبح الفعل الإنساني إرادة وأحداثًا متعاقبةً سريعة التلاحُق نجد الزمن هو التاريخ، تاريخ الفعل الإنساني/الاجتماعي في تعاقبٍ سببي شأن سببية الفعل الإنتاجي المادي. ونرى إيقاع الزمن أمرًا محسوسًا للإدراك، آخذًا في التسارُع باطِّراد مع تسارُع التطوُّر التقاني وأثَره المحسوس في المجتمع وضرورة ملاحقته وما يترتَّب على النجاح أو الفشل في الملاحقة من إيجابيات أو سلبياتٍ اجتماعية وفردية.

ولنتأمل معنى الزمن ودلالته وتطوُّره في ظل الآلة البخارية ثم الطاقة الكهربائية ثم الطاقة النووية ثم الزمن واحتمالاته في عصر الإلكترونيات وثقافة المعلوماتية وتجلِّيات هذا كله في العمل والفكر الاجتماعيَّين على السواء.

وهكذا تغيَّر الزمن مفهومًا ومدلولًا وقيمةً في الفكر النظري وفي الممارسات الاجتماعية .. وتجلَّى هذا في المجتمعات التي تحوَّلَت حضاريًّا دون غيرها .. وظَهرَت بحوث ودراساتٌ علمية وفلسفية عن الزمان رهن واقع الفعل أو النشاط البحثي العلمي الذي هو تجلٍّ للنشاط العملي الاجتماعي. مثال ذلك أن مفهوم الزمن من حيث هو بُعدٌ رابع والذي جاء على لسان أينشتين وعبَّر عنه في نظريته عن النسبية ليس اجتهاد فردٍ عبقريٍّ مقطوع الصلة بالشروط الاجتماعية، إنما هو مشروط بمستوى تطوُّرٍ اجتماعي حضاري، أعني رهن مستوًى علمي تقني هو الوجه المعبِّر عن حضارة بذاتها وعن قضايا حضاريةٍ متواليةٍ ومتوالدة يغذِّي بعضُها بعضًا في حركةٍ متطورة.

لذلك أرى أنه ما كان ليتحقق إلا في أَوْج حضارة عصر التصنيع وخطوة على الطريق إلى عصر المعلومات؛ ومن ثَم فإن هذا الشرط الحضاري الذي هو جماع مظاهرِ تطوُّرٍ

اجتماعي علمي وتقني ... إلخ. كان السبب والمناسبة لكي ينتج العالم العبقري أينشتين نظريتَيه عن النسبية الخاصة والعامة كامتداد لتطوُّر علم الفيزياء في المجتمع العلمي المتعدِّد المباحث وفاءً لتطوُّرٍ اجتماعي شامل ولكي يتردَّد صداها في النظريات الإنسانية مثلما تردَّد في السابق صدى نظرية التطوُّر واتسع نطاقها من التطوُّر البيولوجي إلى التطوُّر منهجًا ونظرية في العلوم المختلفة.

ولنقُل الشيء ذاته عن مفهوم فيرنر هيزنبرج عن علاقة عدمِ التحدُّد؛ فهذا المفهوم رهن زمانٍ ومكان لهما شروطهما الحضارية العامة المتمثِّلة في إنتاجٍ علمي هو إنتاج مؤسسةٍ علمية اجتماعية مترابطة وإن تعدَّدَت فروعها؛ أعني أن هيزنبرج ما كان له أن يقدِّم هذا المفهوم إلا باعتباره عالم فيزياء واجه مع أقرانه مشكلاتٍ تجريبية دار بشأنها جدلٌ ممتد، وتمرَّس علميًّا وعمليًّا واجتماعيًّا على هذا العلم، وهيأ له المجتمع إمكانات البحث، وعبَّر المجتمع عن حاجته إلى هذا العلم أو البحث العلمي، وكشفَت البحوث العلمية على يدَيه وعلى أيدي أقرانه مشكلاتٍ علميةً تجريبية تستلزم حلولًا جديدة ونظرة إلى العالم وإلى الظواهر مغايرة. ومن هنا جاءت عبقريته في علم الفيزياء وفلسفتها أداة اجتماعية متميزة للاستجابة والاكتشاف للمرحلة التاريخية. ومن هنا أيضًا كانت أزمة علم الفيزياء، أو أي علم آخر، يتردَّد صداها لتكون أزمة المجتمع العلمي. وطبعيٌّ أنَّ تقدُّم علم الفيزياء هو تقدُّمٌ اجتماعي قرين مظاهرَ أخرى للتقدُّم في علوم عديدة تؤلِّف معًا نسقًا لعلوم الإنسان والطبيعة يُؤثِّر في بعضها البعض ويغذي بعضها بعضًا. وأخيرًا لم يكن بالإمكان أن يظهر مفهوم علاقة عدم التحدُّد إلا في شروط هذا المجتمع الذي بلغ مستوًى رفيعًا في التقدُّم الحضاري لحضارة عصر التصنيع تحديدًا دون أي حضارةٍ أخرى سابقة. والإفادة العلمية بهذا المفهوم، وكذا تطويره، وتجلياته في الفكر الاجتماعي، لا تكون إلا في مجتمعٍ حقَّق مستوًى مناظرًا من التقدُّم الحضاري وإلا تحوَّل الحديث عنه مجرَّد رِطان.

هكذا كان أينشتين وهيزنبرج، أو هكذا كان فكرهما العلمي والفلسفي حلقة في سلسلةٍ ممتدة مع زمنٍ بدايته حركة المجتمعات الأوروبية نحو النهضة وبناء مجتمعاتٍ جديدة حضاريًّا متطورة فكرًا وعملًا، وصدًى لحوار ومشكلاتٍ علمية زخر بها المجتمع العلمي استجابةً لواقعٍ حضاري اجتماعي نَشِط. وهكذا أيضًا كان بيكون وديكارت واسبينوزا وهيجل وجرامشي وماركس وكينز وآدم سميث وشارلس ديكنز كلٌّ في مجاله ومعًا في أوروبا وبيرس ووليم جيمس امتدادًا لأوروبا في الولايات المتحدة أو غيرهم وغيرهم بمن فيهم أعلام الفن والنقد الأدبي حيث الجميع بعض نسيج المجتمع وكلٌّ يحكي مرحلةً

من مراحل تطوُّره. قصة ممتدة إلى أن وصلنا إلى مفكِّري ما بعد الحداثة وخصومهم ولا نستطيع أن نعزل فكر واحدٍ منهم — فوكو، ليوتار، دريدا، هابيرماس — كمثال عن واقعه ونراه مبدعًا فردًا مفارقًا، وكأنه يفكر لنا، بل لا نستطيع أن نفهمه ونستوعبه ونتبنَّاه أو نرفضه بفعالية إلا إذا عشنا ظرفه الوجودي التاريخي، أو كان لنا ظرفٌ وجوديٌّ له فعاليةٌ اجتماعية إنتاجية نَشِطة. ولا نستطيع أن نعزل أيًّا منهم عمن سبقوه لأن العمل الاجتماعي ممتد، والفكر الاجتماعي قرينه امتدادًا وتطورًا وتنوعًا. ولا نستطيع أن نعزل قضاياه الفكرية محتوًى وصياغةً عن واقع الحياة الحضارية المعيشة بتناقُضاتها .. وإن كلًّا منهم شاهدٌ على واقع عصره صعودًا أو هبوطًا، ديناميةً أو جمودًا، وشهادتهم أنَّ نبع الفكر ثَرٌّ فيَّاض؛ لأن الواقع نَشِط يطرح مشكلاتٍ جديدة، وفكرٌ نَشِط يستجيب في محاولة لصوغ الإطار المرشد ووضع الحلول في حركةٍ موازية مع حركة الواقع المتجه إلى طرح الجديد من المسائل. وإذا توقَّف المجتمع الغربي عن الفعل، مثلما كان قبل النهضة فسوف يتوقَّف عن العطاء الفكري؛ فمشعَل الحضارة لا يتوهَّج إلا بزيت الفعل الإنتاجي الاجتماعي.

واستطرادًا نسأل ألم يكن الفكر اليساري على لسان ماركس حصاد تاريخ نشأةٍ وتكوينٍ اجتماعيَّين متميزَين في الغرب، وسجالًا ضمن معاركَ فكريةٍ واسعة ومتباينة هي تعبيرٌ عن قضايا وليدة الحركة الإنتاجية ونمط التنامي الإنتاجي الرأسمالي الصناعي وليس تهويمًا أو إبداعًا نظريًّا. وجاء هذا الفكر على لسان كلِّ طرفٍ التماسًا لحل مشكلاتٍ يطرحها الواقع الاجتماعي المتطور علميًّا وتكنولوجيًّا ومن ثَم فعاليةً اجتماعية إنتاجية. تنوَّعَت التيارات الفكرية، وجميعها تياراتٌ مرحلية، تعبيرًا عن تنوُّع مسارات التطور الحضاري الذي عايَشَه الغرب في محاولة لصَوغ نَسقٍ فكري يكشف عن نظرةٍ جديدة إلى العالم في اتساقٍ مع علوم العصر. وما كان لتيارات الفكر أن تظهر إلا قرين هذه الخصوصيات التطوُّرية في زمان ومكانٍ محدَّدَين.

ولقد كان الفكر اليساري في الغرب نسقًا مفتوحًا؛ ومن ثَم تطوَّر وتعدَّدَت مذاهبه، على عكس الحال في الشرق العربي إذ يتحول على أيدي أنصاره إلى عقيدةٍ جامدة أو نسقٍ مغلقٍ اتساقًا مع ثقافةٍ اجتماعيةٍ سائدة. وهذا هو عينُ ما نجده في الفكر السلفي؛ جمودٌ عقائد وخواءٌ اجتماعي وفكري، ومشكلاتٌ نظرية ماضوية، هي تهويمات مع السلف نفرضها قسرًا للنظر على هديها إلى واقعٍ راهن مغاير.

وأعود لأقول إن مفهوم التغيُّر والتغيير؛ أعني قدرة الإنسان على تغيير الواقع، وكذا الإيقاع الزمني لهذا التغيير، ما كان ليظهر إلا في ظل حضارة عصر التصنيع الذي هو عصر العمل المكثَّف والإرادي المتسارع والمعتمد على طاقةٍ غير الطاقة العضلية للإنسان؛ فالإنسان في حضارة الرعي أو قطف الثمار يكاد يكون كائنًا يعيش حياته. الحياة أو الطبيعة هنا تُعطيه دون جهدٍ منه تقريبًا ولا حيلة له إزاء العطاء ضنًّا منها أو سخاء؛ أعني دون أن يتدخل هو في تغييرها؛ أي دون أن يعمل باعتباره مجتمعًا، لا فردًا، في تغيير الشروط الوجودية المحيطة به التي تتحكم في العطاء للمجتمع. إنه قد يقنع بأن يستظل بشجرة تاركًا أغنامه ترعى وتتوالد فيرى ثروةً تتكاثر دون جهدٍ منه .. إنه عطاءٌ مطلَق من حيث لا يدري. ويكفيه في مجال الفكر التأمُّل النظري المجرَّد إعجابًا ودهشة واعترافًا بالقدَر إن أعطاه أو ابتلاه.

ويصوغ المجتمع إطاره المعرفي/القيمي تأسيسًا على هذا. وها هنا يكون فكر المجتمع وبِنيتُه وعلاقاته رهن هذه الشروط الوجودية التي يفرضها ويحدِّدها نمط الإنتاج ونمط التنامي الإنتاجي الذي يكاد يكون الحاصل فيه صفرًا؛ إذ لا سبيل إلى التنمية والتوسُّع في حدود ما هو متاح طبيعيًّا.

وينزع فكر المجتمع الرعوي إلى تأكيد سلطة الشيخ ظلًّا موازيًا لسلطة القدَر وامتدادًا للسلف، وأنه هو الراعي وهم الرعية. والفكر عندهم هو فكر الشيخ أي العقيدة التي هي تجسيد للقبلية/الأمة؛ والفضيلة هي الطاعة وصدق الإيمان والتلاحُم على أساس رابطة الدم أو العِرق. وإذا ضاقت بهم سبل العيش تطلَّعوا بعيونهم إلى من يعيشون في سعة. وسلوكهم الإغارة آليَّة لتنامي الإنتاج وإن ارتدَوا أقنعةً ثقافية تُبرِّر حقهم في الإغارة. وليس الوطن من قضايا الفكر؛ إذ لا معنى للوطن ما دام نمط الإنتاج لا يعرف ارتباطًا بأرض، وليست الأرض في ذاتها ضمانًا للبقاء. ولا تتجاوز قضاياهم الفكرية هذه الحدود.

وكذلك حال الإنسان/المجتمع في حضارة الزراعة. إنه يكِد ويكدَح بدنيًّا من أجل البقاء، ولا يعرف تفسيرًا سببيًّا كامنًا في ظاهرة الإنتاج واطِّراد حدوثها، ولا يُشكِّل جهده تدخلًا في مسار الأحداث، ولا يملك وسيلةً للتدخُّل أو حافزًا للبحث عن الأسباب والتطوير. إنه لا يعرف الأسباب، ولكنه يعرف اقتران الأحداث. يُقنِع الزارع بغرس البذرة وريها ومعرفة مواقيت الإنبات والحصاد، وليس له من فضلٍ في تدبير الماء واستنبات البذور. ونجد نمَط تنامي الإنتاجية هنا يُهيِّئ له هامشًا ضئيلًا من فائض الإنتاج اعتمادًا على قوَّته العضلية ومساحة الأرض المنزرعة. وتتحدَّد بِنية المجتمع وعلاقاته على أساس نمط الإنتاج ونمط

التنامي. ونجد لغة المجتمع من حيث هي التعبير عن الفكر الاجتماعي لغةً تؤكِّد الإرادة الشاملة لقوة لها المشيئة في كل صغيرة وكبيرة وأنْ لا حَول ولا طَول للإنسان. وهنا يكون فكر الإنسان/المجتمع رهن مستوًى حضاري، وهو على الإجمال يعيش حياته.

هذا على عكس الإنسان/المجتمع في حضارة عصر الصناعة، ثم حضارة ما بعد التصنيع. نمطٌ جديد للإنتاج، ونمطٌ جديد غير مسبوق للتنامي الإنتاجي الاجتماعي، وعلاقةٌ جديدة تمامًا بين الإنسان والطبيعة، وتغيُّرٌ جذري في العلاقات الاجتماعية وهيكل المجتمعات، وفكرٌ جديد متنوِّع متسارع التغيُّر في موازاةٍ لتسارُع التغيُّر في الإنتاج. الإنسان هنا يغيِّر الحياة والطبيعة .. هنا تظهر فلسفات الإرادة والتغيير بقوة وكثافة؛ أي تغيير الواقع والطبيعية بإرادة الإنسان/المجتمع. وهنا تحدُث طفرةٌ في منهج البحث أو المنهج العلمي للبحث، وتتأكَّد الحاجة إلى فهم اطِّراد ظواهر وقوانينِ حركة الطبيعة وعلاقاتها؛ لذلك ظهر إلى جانبِ منطق القياس منطقُ الاستقراء ومنطق العلاقات ثمرةً للتحوُّل الحضاري في المجتمع وليكونا بعض النسَق الفكري الاجتماعي الجديد، ويُسهِما في صنع بِنيةٍ ذهنية جديدة بينها وبين السابق قطيعةٌ معرفية وإن تضمَّنَت السابقَ ولكنها تجاوَزَته. والفكر هنا لا يعتمد التجانسَ مظهرَ قوة وصدق بل التنوُّع مصدَر ثراءٍ وديناميةٍ. وطبعي أن يظهر النقيض في سياق جدَل العلاقة بين العقل والوجدان ويتحرَّك الفكر في دوراته الجدَلية ولكن على نحوٍ أكثر خصوبةً وتنوُّعًا وتعقُّدًا.

ويتجلَّى هذا التحوُّل الحضاري في اللغة/الفكر؛ إذ تنشأ لغة العلم. ويتبدَّى هذا واضحًا في اللغة الطبيعية؛ أي لغة المجتمع السائدة؛ حيث نجد مجالًا لإرادة الإنسان في صُنع حياته، ومجالًا للفعل العقلاني في التغيير واستكشاف الأسباب الكامنة في اطِّراد أحداث الطبيعة والوجود الاجتماعي.

لهذا السبب نقول إن الفكر الاجتماعي — من حيث القضايا وأسلوب المعالجة والفعالية الإبداعية — مشروطٌ اجتماعيًّا رهن ظروفٍ وأوضاعٍ حضارية. وإن نجاح الفكر الاجتماعي ليس مرهونًا باستيراد أفكار وقوالب وأساليبِ معالجةٍ جاهزة من الماضي أو من مكانٍ آخر في الحاضر فنعيش إحدى غربتَين في الزمان أو في المكان، بل النجاح رهن إنتاجِ فكرٍ استجابةً لحاجاتٍ وتحوُّلاتٍ محلية بفعلنا نحن وتفاعُلنا مع الآخر على صعيد حضارة العصر فتكون أصالة فعلٍ وفكرٍ معًا. وهنا يكون الفكر الإبداعي تعبيرًا عن حالةٍ من التكيُّف مع واقعٍ جديد متغيِّر، وتعبيرًا عن إرادةٍ اجتماعية في التغيير، وأيضًا بالتفاعُل الحر مع الفكر العالمي.

معنى هذا أن المجتمع العربي حين يطرح مثقَّفوه قضية التغيير ويفكِّر بلغة حضارة التصنيع أو ما بعده فلا بد وأن يأتي هذا تعبيرًا عن تحوُّلٍ حضاري حقيقي في واقع الحياة وفي نمَط تَنامي الإنتاج، وفي هيكل المجتمع وفي العلاقات الاجتماعية ... إلخ، فتكون اللغة أو يكون الفكر في اتساقٍ مع الواقع وتعبيرًا عن مشكلاته وتجلِّياته، واستجابةً له. وهنا يكون الفكر العربي في تفاعُله مع الفكر العالمي عامل تعزيزٍ وإضافة وإفادة؛ أي تلاقُح فكري. وها هنا تتعزز الوظيفة المعرفية التي هي قفزةٌ أو نقلةٌ حضارية في مجال الفكر/اللغة والمعرفة والعمل الاجتماعي معًا وفي آنٍ واحد.

ولكن أن يعبِّر فردٌ عبقري هنا أو هناك عن فكرٍ جديد — غالبًا ما يكون شِعرًا وقصة — ليس قرين تحوُّلٍ اجتماعي، وغير مؤسَّس على منهج تغييرٍ إرادي اجتماعي للواقع يربط بين الفكر والعمل الاجتماعي في تفاعُلٍ جدلي سوف يظل غريبًا أو مغتربًا ولن يصنع نسقًا لفكرٍ اجتماعي جديد يُحدِث قطيعةً أو قفزةً تطورية معرفية. وسوف يظل كل فرد يُعبِّر بنفسه عن رؤيته ورأيه في استقلال عن الآخر. وهذا عينُ ما حدَث إذ قدم مفكِّرون أفرادٌ متميِّزون إنجازاتٍ فكرية كل بجهده الخالص في استقلالٍ عن الآخرين تعبيرًا عن طموحٍ وآمال وتطلُّعات وليس تعبيرًا عن احتياجٍ واقعي لتحوُّلٍ حقيقي في العلاقات والهموم الاجتماعية؛ ومن ثَم ظلَّ كلٌّ منهم مفكرًا فردًا وإن لم يكن فرديَّ النزعة. وظل كلٌّ منهم تقليدي البنية وإن عَبْر رؤية نظرية مستقبلية. وظل فكر كلٍّ منهم رجع صدًى وليس إبداعًا من وحي مشكلات وعمل الواقع؛ ولهذا نقول إن زهرةً واحدة أو زهراتٍ متفرقات لا تصنع بستانًا ولا حتى باقة؛ ولهذا لم يصنع المفكِّرون تيارًا؛ ولهذا أيضًا فإن المفكِّرين، وهم أفرادٌ كلٌّ منهم يُضمِر اثنينيةً فكرية، لم يصنعوا نسقًا اجتماعيًّا لفكرٍ اجتماعي يُعبِّر عن حضارةٍ جديدة يقف على عتبتها مجتمعٌ ناهض.

ولهذا كان الفكر الحضاري الجديد يزدهر أكثر مع مراحل المد الثوري وكثافة احتمالات التحوُّل الحضاري؛ وينتكِس أو يرتَد في حالات النكسة والردَّة الاجتماعيَّتَين؛ ولهذا كان المفكِّرون المستقبليُّون يردِّدون بحسن نيةٍ قوالبَ فكريةً صادرة عن عقل حضارة تجاوزَتْنا وإن كنا ننشُدها، بينما يعيشون اجتماعيًّا وثقافيًّا ظواهر حياتنا بعقلٍ زراعي أو رعويٍّ قَبلي. وعاشوا أو عانَوا ثنائيةً أو ازدواجيةً فكرية متجاورة غير متفاعلة؛ ومن ثَم كان يسيرًا جدًّا على البعض، بل وكان طبيعيًّا، أن يرتدُّوا، مع حالة الانتكاس الاجتماعي، إلى فكرهم الموروث وينسجموا مع التقليد من جديد.

وها نحن الآن نرى المجتمعات العربية تغشاها حياة الاعتماد على الريع لا الفعل الاجتماعي النشِط المفضي إلى التغيير. ونرى من يقدِّم النصح للشعوب العربية لكي تحقِّق ثرواتٍ طائلة عن طريق أنشطةٍ اجتماعية خدمية لا إنتاجية مما يرسِّخ الهُوة الحضارية والمعرفية، ولنا أن نسأل: حياة الريع، وإن حقَّقَت ثرواتٍ طائلة من نِفط أو سياحة، أي فكرٍ تُنتِجه وتحتاج إليه؟ ماذا عسى أن يشغل العلماء من قضايا علمية وماذا عسى أن تهتم به الجامعات ومؤسسات البحث العلمي؟ وما الذي تفعله حياة الريع لنكون قوةَ إنتاجٍ إبداعي في العلم الطبيعي؟ وما هو نمَط تنامي الإنتاج في ظل حياة الريع غير زيادة صادرات المواد الخام أو مضاعفة الوفود السياحية؟

مرةً أخرى الفكر الاجتماعي نشاطٌ أو منتجٌ اجتماعي وتعبيرٌ عن حاجةٍ اجتماعية واستجابةٌ لها، متطور أبدًا وجهدٌ إرادي للتكيُّف. وحياة الريع تعتمد الفكر المحافظ، وتركَن إلى التقليد، وتعزف عن التغيير مفهومًا وأداة، وتُسقِط إرادة الإنسان في الفعل والتغيير، وتقنَع بالقائم الموجود، وتتمنى له أن يبقى ويدُوم، وهذا كلُّه على نقيض حضارة عصر التصنيع وعصر المعلوماتية .. إنسان غير الإنسان فكرًا ولغة وعقيدة وفعالية.

# الديمقراطية والتحديث الاجتماعي العربي

الديمقراطية هي الحل! شعار يردِّده المثقَّفون حين يتعرَّضون في حديثهم لموضوع التطوُّر الاجتماعي والتقدُّم. ويَرونَ في صورته العامة المُجتزَأة البلسمَ الشافي في جميع بلدان العالم الثالث .. الاقتداء بالغرب «الديمقراطي» لضمان المسيرة نحو المستقبل الحداثي، وسد الهوة بين التخلُّف والتقدُّم. ويزيد المثقَّفون ورجال السياسة خطابهم تفصيلًا فيُحدِّثوننا عن خطواتٍ إجرائية، وتدابيرَ ذاتِ طابعٍ سياسي في المحل الأول؛ انتخابات نيابية، ومجلس تشريعي أو مجلسين، وأحزاب، وحق تداول السلطة .. إلى غير ذلك من أمورٍ تنحصر في مجال السياسة الاجتماعية وإن ظلَّت أسيرة جدلٍ نظري.

وتبدو الديمقراطية حسب هذا التصور، وخطواتها الإجرائية السياسية وكأنها وصفةٌ محدَّدة العناصر، محدودة المجال، صالحة للتطبيق، جاهزة للنقل من مجتمعٍ إلى آخر. إنها في رأيهم، إجراءاتٌ وتدابيرُ يكفي أن ينادي بها المُعارِضون والمثقَّفون بعامة، ويكفي أن يقتنع بها ذوو السلطان ويصدُر بها فرمانٌ باستيرادها وتطبيقها ليغدُو المجتمع ديمقراطيًّا .. ولو تخيَّلنا الأمر على هذا النحو لاكتشفنا في ضوء تجاربَ جزئيةٍ تاريخية أن هذه الوصفة العلاجية سرعان ما تحوَّلَت بالفعل إلى إجراءاتٍ شكلية .. زُخرفٍ يتحلَّى به المجتمع إلى حين، يتباهى به قولًا لا عملًا، ويعجز الإنسان عن أن يتجاوز منطقَ التطوُّر التاريخي للمجتمعات وخصوصيتها الثقافية الحضارية.

وأحسب أننا نخطئ تمامًا إذا تصورنا نظريًّا أن ثمة شيئًا اسمه الديمقراطية السياسية، ظاهرةً منفصلة، وكيانًا مستقلًا، ووصفةً متكاملة جاهزة للاستيراد لعلاج أمراض المجتمعات. وكم أخطأنا، من منظورٍ تاريخي علمي، إذ ردَّدنا أن الديمقراطية نظامٌ اجتماعي قديمٌ قِدَم عصر الإغريق، وأن الإغريق أول المجتمعات تطبيقًا وتعريفًا لها

ومعرفةً بها. لقد كنا هنا نردِّد مقولة الرجل الأبيض الأوروبي المؤمن بالمِحوَرية الأوروبية، وأن كلَّ ما هو جيد في تراث الإنسانية هو سليل حضارة الغرب/الإغريق. ويلزم عن ذلك بالتالي أن بلدان الإنسان «الحامي» أو «السامي» دون الآري هي بلدانٌ عقيم لم تبتكر أثَرًا حضاريًّا صالحًا للإنسانية.

وحقيقة التاريخ غير ذلك؛ فالمجتمع اليوناني القديم لم يعرف معايير ديمقراطية العصر الحديث ولا ظروف وأسباب تطوُّرها ونشأتها الاجتماعية ومحدِّدات معالمها؛ إذ كان المجتمع الإغريقي منقسمًا بين أحرار وعبيد. لم تكن هناك مساواةٌ في الأعباء المدنية والاجتماعية بعامةٍ مثل الضرائب التي يُسهِم فيها الأحرار المتميزون، أما الأرقَّاء فعليهم السُّخرة، وهم بعض المَتَاع، وليس لهم حقُّ الإدلاء برأي، أو قل ليس لهم رأي؛ فهم تابعون في عداد السائمة، ولم تكن المرأة مساويةً للرجل دَورًا ومكانة ... إلخ. هذا فضلًا عن أن نظام إدارة المجتمع الإغريقي لم يكن نظامًا متميزًا ولا متمايزًا قياسًا إلى مجتمعات العصور القديمة، التي اعتاد حكامها الاعتماد على مشورة المقرَّبين من أهل الحكمة والرأي وإن تباينَت مُسمَّياتهم.

إن استخدام الإغريق للكلمة أو المصطلح لا يعني أنهم أوَّل من ابتدع نظام حكمٍ ديمقراطي في التاريخ على النحو الذي نفهمه الآن؛ أولًا لأن محتوى المصطلح في عصرنا غيره قديمًا، سواء من حيث المفهوم أو الدلالة الوظيفية والأساليب الإجرائية والوعي الاجتماعي به وشروطه. ثانيًا إن هذا القول فيه إغفالٌ لتطورية التاريخ الاجتماعي؛ ذلك أن النموذج الإغريقي نشأ داخل مجتمع تحكمه قيودٌ صارمة لا تنطوي على ديناميات التطوُّر وإعادة الملاءمة في الزمان وفقَ متغيراتِ محتوى الواقع الاجتماعي الحي. وكان شأنُه شأنَ نُظمٍ اجتماعية عديدة — نظام الدولة/المدينة — في قديم الزمان، وربما شأن مجتمعاتٍ راهنة لا تزال على تخلُّفها في عصرنا هذا من حيث العلاقات الاجتماعية والدور الاجتماعي (المرأة مستبعدة أو منتقَصة، ونظامُ حياةٍ اجتماعية قائمٌ على الاسترقاق حيث الرقيق أداةٌ اجتماعية للإنتاج وضرورية لبقاء المجتمع على صورته التقليدية؛ فهم أساس الاقتصاد، وإلغاؤهم أو مساواتهم وتحريرهم يعني التحوُّل إلى بنيةٍ اجتماعية مغايرة). هذا علاوةً على مجتمعاتٍ محلية أخرى كثيرة مهمَّشة داخل الدولة المدينة الإغريقية.

والحديث عن الديمقراطية باعتبارها الملاذ والعلاج إنما ينصَبُّ أساسًا في بلدان العالم الثالث على ما يُمكِن أن نُسمِّيه إجراءات وشكليات الديمقراطية السياسية؛ أعني إجراءاتٍ وتدابيرَ هيكلية تتعلق بنظام إدارة وحكم المجتمع والعلاقة المتبادلة بين عناصر البِنية ذات

السلطة السياسية أو صنع القرار، ولكي نتحدث عن مدى ملاءمة الديمقراطية لتحديث المجتمعات المتخلِّفة، علينا أن نسأل، وضعًا للأمور في نصابها، وتحديدًا واضحًا للمفاهيم، هل هذه الشكليات هي الديمقراطية حقًّا؟ أو ماذا نعني بالديمقراطية؟

نعم الديمقراطية في الممارسات الاجتماعية هي التي تُضفِي هالة المشروعية على الحياة السياسية الحديثة. مثال ذلك أن القوانين والسياسات والقرارات والأحكام تكتسب مشروعية وتبريرًا عندما تُوصَف بأنها ديمقراطية وفقًا لمعاييرَ محدَّدة يتم استيفاؤها. وإذا كانت الديمقراطية كشكلٍ ملائم لتنظيم الحياة السياسية هي حصادٌ متطور باطِّراد لأسلوب عملٍ اجتماعيٍّ سياسي اقتصادي ثقافي قرين العمل، فإن الوصول إلى هذه الغاية غير النهائية جاء، ويجيء عَبْر صراعات وتحولاتٍ اجتماعية مكثَّفة، ومن ثَم تحوُّلاتٍ في المفاهيم والإجراءات والأدوار والهياكل وصورة الإنسان داخل المجتمع. وليس ما تم الوصول إليه هو نهاية المطاف؛ إذ سوف يتغير في اتساقٍ مع تغيُّر بنية المجتمع وهياكله الإنتاجية وإبداعاته العلمية والتكنولوجية، وتتحدَّد معه أُطُرٌ جديدة لدَور الإنسان الفرد في المجتمع. والأمر لا يخلو من إشكاليات ومحاولات لإعادة التعريف.

## الديمقراطية عملية تاريخية

وإذا كانت النهضة الأوروبية عرَّفَت الديمقراطية بأنها حُكم الشعب فإنه تعريف بحاجة إلى تفصيل. ما معنى حُكم وما دلالته ومقوِّماته وكيف يكتسب مشروعيته؟ وما معنى الشعب ومكوِّناته وعناصره ذات الأهلية التي لها الحق في أن تحكُم نفسها؟ وما نوعُ المشاركة المخصَّصة لهم على السواء، باعتبارهم سواسية، أو لكل شريحةٍ دورها وَفْق معايير محدَّدة ديمقراطيًّا؟ ومن ثَم ما مدى المشاركة في صُنع القرار والحُكم لكل فردٍ أو لكل بِنيةٍ مجتمعية؟ وهل الديمقراطية هي مجموعةٌ محدَّدة من المؤسسات السياسية، وكاملة؛ أعني كما قلتُ في صدر كلمتي وصفة جاهزة للتطبيق؟ أم هي عمليةٌ اجتماعية تاريخية لها شروطها تجري وتتطوَّر داخل المجتمع في الزمان ولها أساسياتٌ تتلاءم مع المكان؟ وكيف يُؤثِّر نظام حكم المجتمع السياسي على طبيعة وديناميات الديمقراطية؟ وما مدى الإلزام الذي تتمتَّع به أحكام الشعب، وحدود الإلزام والالتزام بطاعتها؟ وهل هو إلزامٌ مطلَق أم ينطوي على فرص أو دينامية الحركة والتغيُّر ثم الانشقاق؟ وتحت أي ظروفٍ تلجأ الديمقراطية إلى القَسْر والإكراه ضد عنصرٍ من الشعب أو ضد الخارجين عن الشرعية، وحدود ذلك دون الخروج عن الإطار العام لمفهومها نظريًّا وتطبيقيًّا؟ وهل

تسمح الديمقراطية بنوعٍ من السلطات الشعبية الموازية مثل الحكم الذاتي للأقاليم أو الدويلات والولايات الداخلة في اتحاد؟ وبعد هذا هل الديمقراطية في تعريف الغرب لها واحدة؟ إن آلية أو مرجعية إضفاء الشرعية على القرارات متباينة. ومن الأهمية بمكانٍ بيانُ ذلك لفائدته عند النظر إلى واقعنا العربي؛ فهناك ديمقراطية المشاركة Participating Democracy حيث يشارك الناس مباشرةً في صنع القرارات المتعلِّقة بالشئون العامة. وهناك الديمقراطية الليبرالية أو النيابية Liberal or Representative D. وهذه نظامٌ يعتمد على النواب المنتخَبين مباشرةً أو على مرحلتَين، ويتعهَّدون بتمثيلِ مصالح آراء المواطنين داخل الالتزام بإطار الحكم القائم دون محاولة الخروج عليه؛ أي عهد بالعمل وفقًا للدستور. وهناك ثالثًا ديمقراطية الحزب الواحد الذي يرى أنه هو المعبِّر عن مصالح الشعب عامة، ويقدِّم مرشَّحيه إلى الناس لانتخاب من يَرونَه الأصلحَ في نظرهم.

ويجب الإشارة إلى مُسمًّى رابع حاول البعض أن يُروِّج له في العالم الثالث وهو ما شاع باسم «ديمقراطية الموافقة أو التفويض»، أو ما يمكن أن نُسمِّيه البيعة الصامتة أو الصريحة. مثال ذلك أن يتم إجراءُ استفتاءٍ عام للموافقة على حاكمٍ بذاته وعلى كل ما سوف يصدُر عنه مستقبلًا؛ إذ يُناط به أمر تسيير وتدبير شئون الدولة مستعينًا بمن شاء من أفراد وآليات، أو أن تجري البيعة في إطار عددٍ محدود من الصفوة ممن يحملون اسم العائلة أو صفة أهل الحَل والعَقد دون الكافة. وهذا شكلٌ يتنافى تمامًا مع المحتوى الحقيقي لمفهوم الديمقراطية حتى بالمعنى السياسي الخالص.

إن النظرية الديمقراطية الليبرالية نشأَت وتطوَّرَت لتكتمل مرحليًّا، وليكتمل مفهومها وإجراءاتها تاريخيًّا مع تطوُّرٍ عضوي وموضوعي لهياكل المجتمع وللإنسان في المجتمع؛ لهذا نرى أن الديمقراطية ليست في واقع الأمر قاصرةً على الشكل السياسي أو الإجراءات السياسية وإنما تشمل في آنٍ واحد، وفي تكامُل، كل أنشطة الحياة والبشر، وإن كانت الآليات السياسية هي الأبرز والأوضح دائمًا؛ ومن ثَم أقول ليس هناك شيءٌ اسمه الديمقراطية السياسية وإنما هناك المجتمع الديمقراطي. ومَيْزة هذا التعريف هي تأكيد الدلالة التطوُّرية للمجتمع في الزمان والمكان، وأن المجتمع الديمقراطي وليدُ مرحلةٍ تطورية بذاتها ولها شروطها التي تصنع بيئة ومُناخًا ومِزاجًا أو ذهنيةً عامة وتصنع أبنيةً ومؤسساتٍ اجتماعية فرعية ورئيسية تكون جميعها من حيث هي ثقافةٌ اجتماعية مكملةً للآلية السياسية وداعمةً لها، بل كفيلة وضامنة؛ إذ تعوق هي ووعي الناس كل أسباب ومحاولات الردَّة.

الديمقراطية إذن نهج يبرز إلى واقع الحياة تعبيرًا عن حاجة اجتماعية، ويرى الناس في هذا النهج الوسيلة الأوفق لحل مشكلة طارئة. ومن هنا يكون أو يتحقق الانتماء والالتزام الديمقراطي العام. وبذلك يكون إضفاءُ أو تطبيقُ النهج الديمقراطي في الحياة السياسية خطوةً نحو إضفاء الديمقراطية على نشاطات المجتمع، وعلى المُناخ الاجتماعي، وعلى حقوق وواجبات الكافة، ويكون الدستور تعبيرًا وضمانًا. وبقَدْر ما تكون الديمقراطية حسب هذا التصوُّر إجراء سياسيًّا أصيلًا يهدف إلى ضمان حرية التعبير والاختلاف والإرادة .. تكون أيضًا آليةً لضمان اطِّراد حركية المجتمع كبنيةٍ عامة متكاملة في تطورٍ ارتقائي، وقادرة على تصحيح نفسها ذاتيًّا بآلياتها، وبفضل مقوِّماتها التي تغدو ثقافةً سائدة وأسلوبًا في الممارسة، وهياكلَ تنفيذية.

## الفصل بين السلطتَين الزمنية والدينية

جاءت النظرية الديمقراطية الليبرالية تعبيرًا عن، ومحصلة صراعاتٍ اجتماعية هي مخاض وآلامُ ولادة مجتمعٍ حضاري جديد في علاقاته ونشاطاته وأهدافه ورؤيته للإنسان ولدوره في المجتمع. وخرج المجتمع الوليد، وهو المجتمع الصناعي، من رحم مجتمعٍ هرمٍ كان نسيجه وفكره خاضعًا وتابعًا للسلطتَين السياسية والدينية متحدتَين وهما مصدر القانون والحقوق لهما الطاعة وعلى الكافة الخضوع والانصياع باسم طاعة الدين، ولكن هذا في حقيقته وفاءٌ للمصالح الدنيوية لهاتَين السلطتَين وإن أضفَيتا عليها صبغةً قدسية.

وبشَّرَت النظرية الديمقراطية الوليدة بسيادة سلطة الدولة في تمايُز عن سلطة الدين، بمعنى توزيع الاختصاصات، أو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، مع احترام سيادة كلٍّ منهما فيما يخُصُّه، ولكي تباشر الدولةُ الجديدة صاحبةُ السيادة المستقلة إدارةَ شئون المجتمع الدنيوية لا بد لها وأن تعتمد على العقل في فهم وتدبير هذه الشئون الجارية والطارئة والمتشابكة لما يقتضيه هذا من تخصُّص ودراية وعلم. وهذه قُدراتٌ ومؤهِّلاتٌ متمايزة جميعها عن قُدرات ومؤهِّلات «العلم» الديني. وأكَّدَت النظرية الديمقراطية الليبرالية سيادةَ الفرد مع سيادة الدولة، والتوازُن بين حقوق وواجبات كل طَرَف، باعتبار العلاقة علاقةً تعاقدية غيرَ منظورة وملزمةً لهما. واقتضى هذا ظهور نظرياتٍ تمجِّد دَور العقل والقانون وحرية الاختيار والتعاقُد مقترنة بالمساواة بين الأفراد دون تمييزٍ على أساسٍ من جنسٍ أو نوعٍ أو دينٍ أو عُمر.

## نشأة الدولة/الأمة

كان التحوُّل من الدولة/المدينة إلى الدولة/الأمة استجابةً لمقتضياتٍ اجتماعية اقتصادية، مثلما كان خطوةً أولى على طريق حضارة التصنيع؛ أي التحوُّل من الكيان المحلي، الزراعي أو الرعَوي، النمطي المحدود إلى دولةٍ أكبر حجمًا تتوفَّر لها إمكاناتٌ بشرية ومن ثَم اقتصادية تتجاوز عامل الجنس أو الدم أو غير ذلك من أسباب ترابُط المجتمع التقليدي المحدود إلى أسبابٍ تُوصَف بأنها عناصر الهُوية القومية. وطبعيٌّ أن اشتملَت البِنية الجديدة، شأن بنيةٍ اجتماعية، على أسبابٍ للتوتُّر الاجتماعي، مثلما قدَّمَت حلولًا لمشكلاتٍ سابقة. وصاغت معالم إطارٍ جديد للانتماء. وتهيَّأَت بذلك للدولة قُدراتٌ تنافسية بين الدول حيث الاقتصاد يمثِّل الدعامة الأولى. واقترن عصر التصنيع، دعمًا لهذه القدرات، بنظامٍ تعليمي عام نظري وتقني، وبنهضةٍ في التعليم الأكاديمي والبحث العلمي. واقترن أيضًا بخاصيةٍ مميزة هي نشوء المؤسَّسات الاجتماعية التشريعية والتنفيذية والقضائية واعتبارها سلطاتٍ سياديةً مستقلة. وتزايد تعقُّد البناء الاجتماعي، وظَهرَت هياكلُ اجتماعيةٌ جديدة اقتضتها ظروف التطوُّر، نذكُر منها كمثالٍ النقابات والأحزاب والاتحادات وغيرها. وضَم هذا كلَّه إطارٌ قومي يدور في داخله الصراع والتنافُس ولكن باسمِ الأمة القومية ووفاءً لمصالحها حسب رأي كل فريق.

وتميَّز مجتمع حضارة الصناعة بخصوصياتٍ جديدة هي استجابة للتحوُّل التطوُّري، ونقلةٌ ارتقائية بالإنسان خرجَت به من إطار الذوبان في النسيج إلى إطار التميُّز والفردية أو إطار الذاتية المستقلة؛ إذ يُوصف مجتمع الصناعة، قياسًا إلى المجتمعات المحلية السابقة عليه، بأنه مجتمعُ الحرية الفردية، والإرادة الفردية، والمسئولية الاجتماعية الفردية، والمشاركة الفردية في بناء المجتمع. وأعلنَت الثورة الفرنسية بلسان مفكِّري وفلاسفة التحوُّل الحضاري الصناعي أن الدولة/الأمة إطارٌ قومي لجميع المواطنين وهم سواسية أمام القانون، وأن الهدف من تضافُر الجهود الجمعية، وإن تباينَت الوظائف، هو سيادة مبادئ الحرية والإخاء والمساواة. وأكَّد فكر الثورة أن الذات أو الفرد موجود داخل إطارٍ قومي هو النسيج الاجتماعي ومناط الانتماء والنشاط، ونطاق الخيارات بإرادةٍ حرة في تكافلٍ اجتماعي. الذات هي المفكِّر أو الفاعل المستقل والملتزم ذاتيًّا في العالم، والذات موجودة وفاعلة في علاقةٍ مع البيئة والمجتمع حتى وإن عانت اغترابًا عنهما.

## مفهوم العقل وعصر الحداثة

ودعم عصرُ الصناعة مفهومَ الحداثة الذي يُشير إلى تجلِّيات الواقع الجديد بإبداعاته العلمية والتكنولوجية والسياسية. وعزَّز أيضًا وبالتالي مفهومَ العقل، ومفهوم الوعي لدى الإنسان الفرد بحيث أضحَت هذه العناصر هي مقوِّمات وأسباب وصفِ مجتمعٍ ما بالحداثة، وأضحت هي شروط التحديث. ويتميز المجتمع الصناعي، أو مجتمع حداثة العصر بأنه مجتمع ثورةٍ دائمة على عكس المجتمع الزراعي أو الرعوي الذي يتصف بالنمطية أو التقليدية. وشَهدَت القرون الثلاثة الأخيرة من حياة حضارة التصنيع ثوراتٍ في السياسة وثوراتٍ في الفكر، وتمرُّدًا على التقليد. وظَهرَت مفاهيمُ جديدة عن التاريخ. لم يعُد التاريخ يسير في حركةٍ دورانية عَودًا على بَدء يعزِّز الحنين إلى الماضي، بل ظَهرَت النظريات الاجتماعية التي تحدِّثنا عن التاريخ في حركةٍ خطية مطَّردة عَبْر ثوراتٍ اجتماعية حضارية. ونشأَت أُطرُ مفاهيمَ جديدة عن القطيعة الفكرية مع الماضي، وعن التقدُّم المطرد أبدًا بفضل سيادة العقل وحصاده وإنجازاته من بحوثٍ علمية واسترشادٍ في التطبيق.

هكذا أصبح المجتمع الديمقراطي الصناعي في حركته الزمانية مجتمع الفعالية المجتمعية الحرة للإنسان/المواطن المشارك في إدارة شئون أمته. ومع هذا التحوُّل الاجتماعي والجمعي لإنسانٍ جديد وعقلٍ جديد بدأت فعالية الإنسان/المجتمع مع ظواهر الطبيعة والنفس، وبدأَت مخاطرة الاستكشاف والفهم، وتجلَّت الرغبة المُلحَّة في تشريح وفهم النفس والمجتمع والطبيعة والوجود وفهم الأنا والآخر في إطارٍ فكري جديد. وطبعيٌّ أنْ لم يكن هذا كله بريئًا من المصالح والأطماع الخاصة بكل أمةٍ أو بفئاتٍ داخل الأمة إذ هكذا الإنسان/المجتمع. ولكن اتجه الفكر الاجتماعي إلى تمجيد الحق والحرية والتاريخ والتقدُّم والعلم؛ أعني تمجيدَ حق وواجب الإنسان/المجتمع الحر في إعمال عقله وتنفيذ إرادته الاجتماعية على أساسٍ من معرفةٍ علمية بهدف التقدُّم الاجتماعي والانتصار في حلبة المنافسة على الأصعدة المحلية والإقليمية والعالمية.

## خصائص حضارة الصناعة

حضارة عصر الصناعة تميَّزَت وتمايزَت عن الحضارات السابقة عليها بأمورٍ كثيرة مهمة. إنها ما كان لها أن تبدأ لو لم يسبقها التحوُّل إلى عصر الكتابة وتقدُّم التعليم النظري

والعملي مع التخصُّصات الفنية والأكاديمية. هذا على عكس حضارتَي الزراعة أو الرعي إذ يمكن أن تستمر مع توفُّر مستوًى تعليمي محدود يمثِّل فيها الكتبة ورجال الدين صفوة المجتمع.

وتميَّزَت الحضارة الصناعية بأنها حضارة ثورةٍ إنتاجية مطَّردة. وهذا على عكس حضارتَي الزراعة والرعي إذ يغلب عليهما الطابع النمَطي. وليس غريبًا أن رأى البعض ما يُسمَّى نمط الإنتاج الآسيوي الذي يُشبِّهونه بالمومياء المحنَّطة، وأنه نمطٌ تقليدي مطَّرد لا يعرف الابتكار إلا في أضيق الحدود وأدنى المستويات استجابة لضروراتٍ مُلحَّة عملية لا تتعارض مع مصالح الصفوة الحاكمة. وانطوت هاتان الحضارتان على أدنى قَدْر من تدخُّل الإنسان في عمليات الإنتاج أو في علاقته مع الطبيعة حتى لتكاد تصل علاقة التدخُّل في حالة الرعي مثلًا إلى الصفر. ومعروفٌ أن درجة ثَراء الفكر الاجتماعي رهن ثراء الفعل الاجتماعي وتدخُّل الإنسان في الطبيعة.

وتُعتبَر حضارة الصناعة أول حضارة في تاريخ الإنسانية اعتمدَت على قَدْرٍ كبير ونشِط من تدخُّل الإنسان/المجتمع في عمليات الإنتاج والتفاعل مع الطبيعة، بل وتغيير المادة الخام أي التصنيع، والعمل على تغيير بعض الظواهر والتحكُّم فيها؛ ولهذا تميَّزَت بثراءٍ فكري اجتماعي، وفهمٍ لظواهر الطبيعة والإنسان والمجتمع. وأفادت الكتابة في تسجيل وإثبات حصاد فهم وفكر الإنسان/المجتمع، كما أفادت في إثبات ذلك موضوعيًّا ليكون موضوع دراسة ومراجعة وحوار. وعاد هذا كله على المجتمع بفائدةٍ علمية تمثَّلَت في تراكُم الحصاد المعرفي وجعلِه موضوعَ حوار وثقافةٍ علمية عامة. وازداد هذا الحصاد نقاءً وموضوعيةً وصياغةً نظرية وكشفًا عن قوانين الظواهر من خلال الدراسات الأكاديمية. وتطوَّرَت الجامعات، وتعدَّدَت التخصُّصات، وأصبح للعلم وللعلماء دَورٌ ومكانة عظيمَين.

وتتميَّز طبيعة العمل أو الفعل الإنتاجي الاجتماعي في عصر الصناعة بأنه متغيِّر متطوِّر باطِّراد مع الإفادة بحصاد التجارب السابقة؛ ولهذا تُوصَف طبيعة العمل الاجتماعي في عصر الصناعة بأنها طبيعةٌ ثورية أو تثويرية لا تستقر على حال وتتنافى مع النمطية أو الاطِّراد النمطي الذي هو خاصية حضارتَي الزراعة والرعي. إن الصناعة التي هي التجلِّي المادي للعلم والتكنولوجيا، شأنها شأن رأس المال، تنزع بتلقائية وبقوة الدفع الذاتي إلى التراكُم والتطوُّر المطَّرد المتسارع بفضل تراكُم الجديد من الابتكارات العلمية والتقنية. وهكذا شَهِد، ويشهد عصر الصناعة تطورًا سريعًا متلاحقًا، وتحولًا ثوريًّا من إنتاجٍ علمي

وتكنولوجي إلى آخر. وأصبح الإنتاج معتمدًا على قدْرٍ أكبر من المعلومات التي تتزايد بصورةٍ أُسِّية حتى أصبحنا في عصر تفجُّر المعلومات.

## صعود دَور الإنسان العام

ويتولَّد مع كل حضارة، من خلال فعل الإنتاج الاجتماعي، فكرٌ جديد يحمل طابع الحضارة. ونظرًا لأن حضارة عصر الصناعة حضارةٌ مطَّردة، بل ثورية التغيير، فإن فكرها الجديد يختلف تمامًا عن فكر حضارتَي الزراعة والرعي التقليديَّين. إنه فكرٌ دينامي مطَّرد التغيير، متعدِّد التيارات، شأن عملية الإنتاج الاجتماعي التي هي علة وإطار إنتاج الفكر الاجتماعي. ويؤكِّد هذا الفكر على الإنسان العام وقُدراته ومشاركته الاجتماعية، بل وضرورته كعنصرٍ كيفي داعم للكيان الاجتماعي وليس كمًّا عدديًّا؛ ولهذا فإن فكر حضارة عصر الصناعة، على اختلاف مذاهبه، فكرٌ يرفُض التواكُل والتقاعُس وترك أمور الدنيا لقدراتٍ أو فعالياتٍ خارج حدود الواقع، ويؤكِّد إرادة الفعل الإنساني والاجتماعي والوعي الفردي ووعي المجتمع، ويصوغ في سبيل ذلك أُطرًا للفعل الاجتماعي وللمساهمة في إدارة الشئون الاجتماعية للأفراد والمجتمعات في صورة مؤسساتٍ ذات إرادةٍ نافذة؛ ولهذا اقترنَت الحداثة الصناعية بخصوصياتٍ تتعلَّق بصورة الإنسان والمجتمع ودَورِ كلٍّ منهما تأسيسًا على مفهوم الحرية والواجب والمسئولية. واقترنَت لزومًا، بعلاقاتٍ مؤسسية اجتماعية تُهيِّئ آلية إدارة شئون المجتمع ومعالم الهيكل الاجتماعي.

ولا ينفي هذا أن المجتمع الحداثي يتحرَّك من خلال تناقُضاتٍ داخلية وفي إطار منافساتٍ عالمية تتغيَّر فيها الأدوار والعناصر وطبيعة قُوى أطراف المعادلة على المستويَين المحلي والعالمي، وصورة المحلي والعالمي، والذاتي والاجتماعي. وفي جميع الأحوال أصبحَت حضارة عصر الصناعة والقوى الفاعلة فيها مُؤثِّرةً بفضل ما أنتجَته من فكرٍ وثقافةٍ وعلوم وتكنولوجيا مصبوغة بمصالح العناصر أو الأطراف المُنتِجة. وحدَّد هذا الإطار العالمي أو الظرفُ الكوني الضاغط طبيعةَ الصراع على الوجود. وبهذا لم يعُد مقبولًا ولا ممكنًا بالنسبة لمجتمعٍ رعوي أو زراعيٍّ تقليدي أن يحيا على نحوِ ما كان يحيا تقليديًّا. سيظل بإنتاجه المادي والفكري متخلفًا وفريسةً سهلة. ولم يعُد مقبولًا بناء هيكلٍ اجتماعي يشتمل على مؤسساتٍ زخرفية باسم الديمقراطية. وإنما الشيء الوحيد المقبول هو تحوُّلٌ حضاري يفضي إلى بناء مجتمعٍ وإنسانٍ جديدَين قادرَين على البقاء والتحدي والتعاون والتنافُس في

ظل حضارةٍ صناعية عمادُها تحوُّلٌ ثوري مطَّرد، وإبداعٌ فكري ثَري دائم التغيُّر، وابتكارٌ تكنولوجي متسارع.

## تعدُّد وتنوُّع المراكز

وجدير بالإشارة هنا، مثلما هو جدير بأن يكون في خلفية أذهاننا عند المقارنة مع بلدان العالم الثالث بعامة، والبلدان العربية بخاصة، أن العصرَ الحديث، عصرَ حضارة الصناعة أو الديمقراطية الليبرالية المتطوِّرة أبدًا، يتميَّز بدرجةٍ عالية من التبايُن الهيكلي والوظيفي والاجتماعي في مجالات الاقتصاد والسياسة والعلوم ... إلخ. وإذا كانت الديمقراطية الليبرالية جاءت استجابةً اجتماعية وظيفية لهذه الاحتياجات المتباينة ولهذه التعدُّدية الهيكلية، وتتطوَّر أكثر فأكثر مع زيادة تعقُّد المجتمع، وزيادة تخصُّصات عناصره، فإن هذا يعني أنها في تناقُضٍ اجتماعي تاريخي مع واقع بلدٍ يقوم نظامُ الحكم فيه على أساس تجانُس النسيج الاجتماعي وواحدية السلطة، أو يكون نظام الحكم رهنَ التمييز في الحقوق والواجبات على أساسٍ من الجنس أو الدين أو النوع أو المرتبة والمكانة الموروثة، أو مجتمع لم تتباين بعدُ وظائفه الاجتماعية الإنتاجية المتمثِّلة في أنشطة المجتمع.

إن المجتمع الديمقراطي مجتمعٌ قائم على دستورٍ نابع من حاجةٍ اجتماعية، ومُعبِّر عنها تفصيلًا والذي بدونه يرتدُّ المجتمع، بل وينهدمُ بناؤه وتسودُه الفوضى؛ ومن ثَم تبدو الإجراءات القانونية، الثقافة الاجتماعية الديمقراطية هما الضمان لنجاحِ تحدِّي أسباب الفَناء الحضاري. وها هنا تكون عناصر الدستور دالةً على مدى تعقُّد بنية المجتمع، وتعدُّد حاجاته وآلياته ومستوى دَورِ كلٍّ منها. ويُعبِّر الدستور كذلك عن تنوُّع مراكز السلطة وتعدُّدها ونطاق فعاليتها، وهي المراكز التي نشأَت عن ضرورةٍ اجتماعية وليس محاكاة أو استكمالًا لزخرف الحداثة. ويقضي دستور المجتمع الديمقراطي بتعدُّد الآليات لدعم المنافسة والحوار بين منابرَ متعدِّدة، وحقِّ تداوُل السلطة فيما بينها وَفقَ شروط ومعاييرَ متطورة. ويقضي أيضًا، نظريًّا، بأن تكون سلطة صناعة القرار متعدِّدة المرتكزات ومتحرِّرة من القيود؛ قيودٍ اقتصادية مثلًا ناتجة عن تسلُّط مركزٍ أو فئةٍ لها الهيمنة على المال أو الإنتاج، أو قيودٍ معلوماتية نتيجة هيمنة جهازٍ على مصادر المعلومات أو الإعلام أو احتكار هذه المصادر لصالح مجموعة دون الآخرين، أو لصالح أيديولوجيةٍ بذاتها مما يهدم أساسًا

مبدأ النقد الموضوعي، ويُؤثِّر سلبًا على الفكر والعقل ويحول دون اتخاذ قرارٍ صائب .. أو غير ذلك من قيودٍ نابعة من تراثٍ فكري أو علاقاتٍ عائلية ... إلخ.

## خصوصياتٌ حضارية

ولكن نعود مرةً أخرى إلى سؤالنا: هل مجتمعات العالم الثالث بعامة هي مجتمعاتٌ ديمقراطية بالمعنى الذي أوردناه؟ أعني هل عانت وواجهَت مخاض وآلام التحوُّل الحضاري الصناعي وقيام مجتمعاتٍ تجد حاجاتها الماسَّة، بحكم تعقُّد نسيجها الجديد وتعقُّد وظائفها، في قيام شكلٍ ديمقراطي تعبيرًا عن احتياج ومزاج وعلاقاتٍ جديدة وعقلٍ جديد يسعى إلى التلاؤم مع هدفٍ مستقبلي تطوري ومع بنيةٍ اجتماعية معقَّدة متعدِّدة الوظائف؟ أم لا يزال التطبيق الديمقراطي غير واردٍ بإلحاح بسبب جمود البعض وأنه تطبيقٌ شكلي بسبب قصور أو تخلُّف البعض الآخر وافتقاره إلى قوة الدفع التي تشكِّل دينامية الحركة القادرة على التحدي؟

ولكن أليست الديمقراطية كإطار وبنية هي تعبيرًا عن ثقافةٍ اجتماعية وأداة لهذه الثقافة في تطوُّرها؛ بمعنى أنها بالضرورة، شأنها شأن آلياتٍ وأُطرٍ اجتماعية أخرى، تحمل بصمة الثقافة الاجتماعية، وتُعبِّر عن طبيعة البنية الاجتماعية والخصوصية الحضارية في تعدُّدها على مدى الزمان والمكان؟ إن الغرب الذي يتباهى بأنه مهدُ الديمقراطية، وأنه موطن الديمقراطية أدرك مفكِّروه مؤخرًا أن الحضارة ليست هي فقط الحضارة الغربية، بل ثمَّة حضاراتٌ أخرى عريقة لها إسهاماتها في أنشطة الحياة المختلفة. وبات واضحًا أن الخصوصية الحضارية أو الثقافية تتجلى بالضرورة في أسلوب العمل والفكر؛ ومن ثَم لا بد وأن تضفي خصوصيةً مميزة على الديمقراطية باعتبارها منتجًا نابعًا من الواقع، وباعتبارها أسلوبًا مجتمعيًّا في التعامل مع الواقع الجديد.

## الأصالة والحداثة وتجربة اليابان

تُعتبر حالة اليابان تجربةً عصرية واضحة الدلالة؛ إذ خرجت اليابان في أواخر القرن التاسعَ عشر من تحت عباءة صراعٍ طويل زائف وفارغ المضمون حول الأصالة والحداثة. وذهب الأصوليون إلى أن الأصالة التزامٌ شكلي بكل العادات والتقاليد الحياتية وبكل تعاليم العقيدة في كل شأنٍ من شئون الدنيا .. والسياسة والتعليم ... إلخ. وذهب بعض الحداثيين،

اتساقًا مع مفهوم المركزية الأوروبية، إلى أن الحداثة هي محاكاة الغرب في كل عاداته وتقاليده الشكلية، ولكن المطلب الاجتماعي المُلحَّ وهو قبول تحدِّي الغرب الحديث الذي يمثِّل قوةً باغية طاغية، دفع التيار العقلاني إلى التماس أسباب قوة الغرب، واستكشاف أسباب ضعف اليابان في الداخل. وسمعنا من قال: أيهما أحبُّ إلى نفسك كونفوشيوس أم الحقيقة؟ وأجابوا لقد كان كونفوشيوس يحضُّنا على التماس الحقيقة فهو داعيةٌ إليها ونخطئ إذا آثرناه عليها. وعجز التقليديون عن مواجهة التحدِّي الحداثي بأسلوبٍ عملي يتجاوز حدود الخطاب النظري أو الرطان الديني. وظهر من قال لقد جفَّت ينابيع التقليد.

وانتصر تيار العقلانية. وبدأَت المسيرة عَبْر الحقيقة الاجتماعية التي يكتشفها البحث بعقله العلمي. وتحدَّدَت مهامُّ التحوُّل الاجتماعي؛ أمةٌ حديثة غنية، وجيشٌ حديث قوي، وبهذا فقط يمكن مواجهة التحديات ونؤكِّد أصالتنا الإبداعية. وعرفَت اليابان أن التحديث ليس تغريبًا، بل هو سبيل الأمة لتأكيد ذاتها، وأن شرط التحديث الاجتماعي ليس استيراد مظاهر لأغراضٍ استهلاكية ترسِّخ التبعية .. وإنما إنتاج الحداثة إبداعًا محليًّا .. بحثٌ علمي جاد، وإنجازاتٌ تطبيقية هي تكنولوجيا يابانية. وقدَّم المثقَّفون دروسًا في الاستشهاد من أجل نهضة اليابان وانتمائها الحضاري.

وعرفَت اليابان أيضًا، تأسيسًا على ذلك، شروطَ التحوُّل الاجتماعي. وهنا ظَهرَت تيارات توحيد الكيان الياباني في دولةٍ واحدة. وشهد المجتمع تحولاتٍ جذرية حداثية الشكل والمضمون في المؤسسات الاجتماعية السياسية والقضائية والتشريعية والتعليمية. وتوفَّرت مؤسسيًّا الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية لكل إنسانٍ دون عائق أو تمييز. وتقدَّمَت اللغة واغتنَت بمفرداتٍ لم تكن تعرفها في عصرِ ما قبل التحديث مثل الحرية الفردية وحق المرأة أو حقوق المواطنة؛ إذ بعد أن كانت تفتقر إلى الكثير من مفردات الحداثة لغياب مفاهيمها ودلالاتها في الحياة الواقعية، أضحت اللغة اليابانية، على الرغم من عزلتها، لغةَ خطابٍ علمي سياسي اجتماعي. وسادت المفاهيم العلمية في الوعي العام الاجتماعي الياباني.

وتأمَّلَت اليابان ذاتها، واقعًا وتاريخًا، وأعادت بناء إطارها الفكري التاريخي، واستعادت تراثها الثقافي ولكن في ثوبٍ جديد يحفز النهج الحداثي، ويؤكِّد حق الياباني أو واجبه في أن يبني حياته على أساسٍ مكين، وأن ينتزع وجوده داخل حلبة المنافسة العالمية.

وهكذا استطاعت اليابان إجراء مصالحة مع حضارة العصر، وأن تعيد تأويل تراثها بدلًا من أن يكون التقليد سلطةً ضاغطة لصالح التخلُّف. وتأكَّدَت روح الجماعة في الإدارة

والتشاور المسبق واتخاذ وتنفيذ القرار في إطار نهجٍ حضاري، وإيمانٍ بالتغيير نحو الأصلح في القادة وفي أساليب العمل. وتحدَّدت مساحة الفعل الاجتماعي لكلٍّ من الدين والعلم دون حق أحدهما في الافتئات على الآخر. وقدَّمَت اليابان نموذجًا جديدًا للتحديث لم تغترب فيه عن ذاتها وإنما هي اليابان في طورٍ حديث، فإذا بنا إزاء تراثٍ جديد، ومجتمعٍ حداثي جديد هما نتاج الواقع الجغرافي التاريخي الثقافي لليابان. ويجسِّد الحصاد بكل صراعاته وتناقُضاته الإنسان/المجتمع الياباني العصري الجديد.

## التسلُّط أو الخضوع ثقافة الواقع العربي

ومن هنا نقول إن مجتمعًا لم يدخل حضارة التصنيع، ناهيك عن حضارة ما بعد التصنيع سيظل بحكم واقعه هذا أسيرَ احتياجاتٍ وضروراتٍ تنتسب إلى الماضي؛ ومن ثَم ستكون له آلياته وأساليبه في إدارة شئونه التي تتسق مع هذا الواقع وتبدو غريبةً أو مغتربةً عن عصرنا. وطبعي أن مجتمعًا غير معقَّد التكوين، وغير متعدد الهياكل، وغير متباين النسيج؛ أي مجتمعًا يعيش على مستوى ثقافة القبيلة، لن يكون بحاجة إلى ديمقراطية الأحزاب والمنابر المتمايزة بتمايُز الطبقات والشرائح الاجتماعية. كذلك فإن مجتمعًا محدود العدد، ومن ثَم محدود الأهداف والوظائف الاجتماعية إلى الحد الذي يقتضيه الاعتماد على وافدين، لن يحتمل الدعوة إلى ديمقراطية الأحزاب حتى وإن تشكَّلَت فيه تيارات، وسوف يظل قانعًا بمشورة أو بيعة الصفوة من أهل الحل والعقد. وهذا بواقع يوازي واقع الدولة/المدينة في التاريخ السابق على حضارة التصنيع ونشوء الدولة/الأمة.

لهذا فإن واقع المجتمعات العربية، من حيث البنية والعلاقات الاجتماعية ومن حيث الذهنية الاجتماعية، وبالتالي نوع الإنسان الفرد في وعيه وفعله وفكره، هو واقعٌ تامُّ التناقُض والتبايُن مع مقتضيات المجتمع الديمقراطي الصناعي أو مع حضارة العصر بعامة؛ إذ لا تزال المجتمعات العربية مجتمعاتٍ تراتُبية هرمية. المستوى الأعلى يجُب أو يحجُب ما دونه، يستوعبه ويطمسه رأيًا وفكرًا وتوجيهًا.

وإن بقي للأدنى أن يعمل، وأن يعمل فقط، فذلك في حدودِ ما يرسمه له المستوى الأعلى وما يراه بفكره؛ لهذا يظل المستوى الأدنى عاجزًا عن المبادرة وعينه على المستوى الأعلى. الفرد هنا كَمٌّ رقمي وليس قيمةً اجتماعية أو دورًا وفعالية في متكامل؛ ولذلك نجد مفرداتٍ مثل الحق الفردي أو الاجتماعي، والحرية الفردية هي مفردات أقرب إلى الرطان ليس لها مفهوم في الذهن ولا معنًى في التطبيق العملي، وليس لها رصيد في التراث الاجتماعي يضفي

عليها دلالةً وحصانة. وليس هذا القصور مردُّه إلى المسئولين والحكام أو بسببهم، بل هو ثقافةٌ اجتماعية معيشة بحكم واقع التخلُّف الحضاري، وترسَّخ في الوجدان الاجتماعي ثنائيةً نقيضية حاكمة للسلوك العام هي ثنائية التسلُّط والخضوع؛ ولذلك نجدها قاسمًا مشتركًا بين قوًى حاكمة أو مُعارِضة فالجميع يحمل ويرث نفس خصوصيات الشمولية.

## تراث الزراعة والرعي

الثقافة الاجتماعية العربية المعيشة هي تراث مجتمعات الزراعة والرعي أو القبيلة؛ إذ نعرف أن القبيلة ترى وجودها مجسَّدًا في رأس الجماعة؛ فالرأس هو فكر الجماعة وروحها؛ ولذلك نراه في حياته هو الأحكم رأيًا، والأرجح عقلًا، والأنقى بصيرة وصاحب الكلمة النافذة .. له الطاعة .. وما شاء هو لا ما شاءت الجماعة .. هو الراعي والكافَّة رعية أو رعايا لا مواطنين. والاختلاف خروج عن منطق التجانُس الجمعي. وليس غريبًا أن نرى هذه القيم هي محور آلية السياسة، ونرى المثقَّفين، بحُكم هذه الثقافة، عيونهم دائمًا على صاحب السلطان.

الدولة هي المثقَّف وهي الصانعة المنتجة للوعي الاجتماعي، وهي المحدِّدة لإطاره. والدولة بوصفها هذا هي المنتجة للمثقَّف التابع، العاجز عن المواجهة والتحدِّي أو التعالي على ذاته. والثقافة والتعليم والإعلام أدواتٌ لخدمة السلطة وأصحاب السلطان، ولصوغ عقلية ونفسية المواطن «الصالح» المؤمن بفضيلة الطاعة .. وليس الهدف بناء الإنسان حضاريًّا، ولا إنجاز استراتيجيةٍ تنموية شاملة تنقُض التخلُّف الاجتماعي والفكر التقليدي وذلك حتى لا تُفلِت السلطة من بين يدَي القابضين عليها، ويتجلَّى هنا تمركُز السلطة وتقدير الفرد الحاكم، وهو ما يتناقض تمامًا مع مبدأ المجتمع الديمقراطي، ويجسِّد لنا علةً أساسية من علل التخلُّف وإعاقة التطوير .. إنها دائرةٌ مفرغة تدور فيها تفضي دائمًا إلى اضمحلال وإجهاض أي جهدٍ نهضوي خارج إطار هيمنة السلطة. وتظل السلطة امتدادًا تقليديًّا وإن تغيَّر ظاهر الأداء، وهي مركز الثقل، وهي الحاكمة لطبيعة الدور الثقافي؛ ولهذا أيضًا ترسَّخَت على مدى التاريخ علاقة تحالفٍ استراتيجي بين الديني والسياسي، وكلاهما تقليديٌّ محافظ. وهكذا نجد التقليدي ممتدًّا عضويًّا في التاريخ الاجتماعي؛ نظرًا لامتداد التخلُّف الحضاري، ويُفرغُ التقليدُ كل جديد من مضمونه الثوري وإن حافظ على

الشكل. وإذا سمحَت السياسات الرسمية ببزوغ تياراتٍ عقلانية فذلك في حدودٍ مرسومة لا تؤثِّر على الإطار التقليدي العام مما يجعلها تحوُّلاتٍ شكلية.

## جذور الاستبداد

ونخطئ إذا تصوَّرنا أن حسم هذا التناقُض يتأتَّى بقرارٍ سلطوي؛ إذ إن السلطة، وإن كانت صاحبة مصلحةٍ ذاتية في بقاء الوضع، ليست هي السبب حضورًا أو غيابًا للديمقراطية. وإنما العلة هي طبيعة البنية والعلاقات الاجتماعية، والذهنية الاجتماعية، وطبيعة الحياة العملية التي هي حياةٌ قائمة على الريع أو الرعي أو الزراعة بصورتَيهما التقليديتَين. وإذا كانت هذه هي العلة فإن الهدف هو تغييرٌ جذري في البنية والعلاقات والعمل الاجتماعي مما يؤدي إلى تغييرٍ في الذهنية يتجلَّى في بنية وعلاقاتٍ اجتماعية جديدة هي بنية وعلاقاتٌ حداثية، وعقليةٍ حداثية، وبالتالي تنظيمٍ وإدارةٍ جديدَين للمجتمع اتساقًا مع مقتضيات حضارة العصر التي ننتمي إليها ونُسهِم فيها.

نعم المجتمعات العربية قضت قرونًا طويلة أسيرةَ ظلاميةٍ فكرية واستبدادٍ سياسي محلي وخارجي. عاشت قرونًا مغتربة عن ذاتها أسيرة وجود أو كياناتٍ محلية ضيقة محدودة. ودعمَت سلطاتُها الحاكمة نزعةَ الانتماء العقيدي الذي مارسَت في ظله وباسمه الاستبدادَ مما أثَّر سلبًا على الإنسان/المجتمع العربي. ويكفي أن ندرك أن عددًا غير قليلٍ منها لم يتجاوز عمره بضع عقودٍ كدولة ذات شكلٍ رسمي مستقل؛ ولهذا لا تحمل هذه المجتمعات رصيدًا من التاريخ السياسي أو الحَراك الاجتماعي الذي يُهيِّئ لها قوة دفعٍ ذاتي ورؤًى مستقبلية وإمكانات لتحوُّلٍ حضاري في اتساقٍ مع العصر. إن التراث الذي تحمله هو تراث التشتُّت والمحلية المحدودة والضيقة، والنظام الاجتماعي المغلق، وثقافة الانكفاء على الذات. إنها على الرغم من محاولات التغيير الظاهري لكي تحمل ديكورَ أو زخرفَ الدولة، لا تزال امتدادًا لنظام القبيلة أو الدولة/المدينة حيث القرار السياسي شأنٌ فردي خاص بالحاكم، وحيث المؤسَّسات الدستورية، إن وُجدَت، إنما تعتمد نهج التفويض لصاحب السلطان.

لهذا ليس غريبًا أن تكشف المجتمعات أو الكيانات العربية بعد هذا التاريخ من الاستبداد السياسي والتفريغ الفكري والجمود الاجتماعي عن واقعٍ مهيض يجعلها نهبًا مستباحًا لأطماع الآخرين، وسماواتٍ مفتوحةً لرياح الغزو الفكري التي تهبُّ على عقل

إنسانٍ عربي خاوي الوِفاض، ومجتمعٍ عربي يعيش حياة اطِّرادٍ عشوائي واستمتاعٍ استهلاكي، وعزوفٍ عن الفعل والفكر وإعمال العقل وعن قبول المواجهة النشِطة لتحديات العصر. وإن مثل هذه المجتمعات إذا شاءت أن تأخذ سبيلها إلى التحديث والمساهمة الحضارية مع مجتمعات العالم فلا بد لها وأن تعي تاريخها وحاضرها بعقلٍ علمي ناقد لتختار الأسلوب الأمثل للتغيير والبناء. وسوف يدفع هذا إلى العمل على تجاوُز المصالح الذاتية الضيقة، وتجاوُز واقع التفتيت ومن ثم تشكيل تكتُّلٍ حضاري إقليمي قومي يُهيِّئ بنية المجتمع لخصائصَ جديدة.

## ميلاد عصرٍ جديد

إن المجتمع الديمقراطي بكل مقوِّمات التحوُّل الهيكلي والفعالية الإنتاجية الإبداعية، وبكل أركانه ودعاماته من حرية فكرٍ وتعبير ومن ثم إبداع وحق في التغيير هو الأساس الصحيح للمناعة الثقافية في مواجهة أي رياحٍ معادية تستهدفُ زعزعة الذات الجمعية، وهو الأساس للتفاعُل الثقافي بين أَكْفاءَ أنداد؛ ومن ثَم فإن الديمقراطية، بالمعنى الذي أسلفناه، هي الأساس الراسخ لوجودٍ اجتماعي مكين، ولإنسانٍ عربي مبدع، واعٍ وحضاري، صاحب عقلٍ وفعل جديدَين.

وبات واضحًا أن هذا الشرط الموجب لزومًا للتحوُّل الحضاري يزداد إلحاحًا وحيوية الآن أكثر من ذي قبل. لقد بلغ عصر الصناعة، عَبْر مراحله أو موجاته الثلاثة، مرحلةً جديدة هي ثورةٌ جديدة. إنها ثورة على المبادئ الأولى لنشأة عصر الصناعة ذاته. وثورة على الواقع الاجتماعي الراهن الذي هو حصاد القرون الثلاثة؛ أي حصاد العصر الحديث. وهي ثورة في الفكر وفي الثقافة؛ إذ بعد أن كان نشوء الدولة الأمة ثورةً كبرى على الدولة/المدينة؛ وإيذانًا بتحوُّلٍ اجتماعي وسياسي واقتصاديٍّ كبير، وتحوُّلٍ جذري في الإنسان ومواصفاته وإمكاناته وعلاقاته، تبدأ ثورةٌ جديدة. ترى هذه الثورة الجديدة في الدولة/الأمة كيانًا محليًّا محدودًا، وواقعًا عقيمًا، وتدعو إلى الكوكبية مقابل المحلية. وتنطوي الدعوى على مقولاتٍ صادقة تدعمها تحوُّلاتٌ علمية وتكنولوجية، مثلما تنطوي على دعاوَى زائفة وعلى صراعات ومصالحَ متنافسة؛ أي إنها دعوَى صادقة في إطار من المنافسات شأن أي تحوُّلٍ حضاري في التاريخ. وأصبح الحديث الآن عن الظرف الكوني الذي يملك، إن لم يفرض، حرية الحركة والتسويق والإنتاج والمضاربة على المال في كل أنحاء المسكونة التي يراها مجال فعله ونشاطه وهيمنته.

لهذا كله فإن مناط الأمر على طريق التحوُّل الحضاري سيكون في جميع الأحوال مجتمعًا جديدًا وإنسانًا جديدًا، مجتمعًا ديمقراطيًّا على مستوى حضارة العصر مع الاحتفاظ بالخصوصية؛ رأي حر، مشاركة حرة، حقوق وواجبات لها السيادة ومتساوية بين الجميع، حكامًا ومحكومين، باعتبارهم مواطنين دون تمييزٍ على أساسٍ من عرق أو جنس أو دين أو نوع أو قبيلة أو عائلة، وأن يُجمِل هذا كلَّه دستورٌ هو الضامن والكفيل معتمدًا على العقل الحر حكمًا ومرجعًا، وأن تكون أُسُسه ثقافةً اجتماعية سائدة.

وحَرِي أن ندرك أنْ لا شيء يُولَد مكتملًا، وإنما يُولَد عَبْر زمانِ حمل ومخاضِ ولادة ومعاناةِ رعاية، وصراع وتطوُّرٍ مطَّرد، وأن يأتي هذا كله ثمرة اختيارٍ حر، واستجابة لفعلٍ اجتماعي حضاري نشِط يُولِّد حاجةً طبيعية داخلية إلى المشاركة في السياق الحضاري. وهكذا ينمو الجنين ويشبُّ الوليد في حضن طبيعة هي ذاتها دفء الأصالة والابتكار. ويحمل المجتمع الوليد بصمة الخصوصية، خصوصية الواقع والعصر، ويتميز بدينامية التطوُّر الارتقائي. إن الحداثة والمجتمع الديمقراطي بنيةٌ واحدة متكاملة متطورة، أو هما وجهان لعُملةٍ واحدة لا وجود لأحدهما بدون الآخر.

# ثقافتنا والدائرة المغلقة[1]

أحسب أن الحديث عن عَلَم من أعلام الثقافة لا يكتمل دون الإشارة إلى عصره .. باعتبار العصر موضوع الدرس والبحث مرحلةً في مُتَّصِلٍ تاريخي ينطوي على الأسباب التي تُبرِّر القطيعة والتجاوُز أو التحوُّل الحضاري .. إنه كيانٌ حي له حَراكُه وديناميته وآلياته وترابطاته السببية داخل الوجود الاجتماعي التاريخي .. إذ يشكِّل العصر مناخ التربية والنشأة، ومجلًى لخصوصية التحديات؛ تحديات الماضي في سلبياتها كما يُدرِكها الوعي الاجتماعي النابه، وتحديات الحاضر أملًا منشودًا وهدفًا مرسومًا على المستويات المحلية والإقليمية والدولية.

فالمثقَّف العَلَمُ ضميرُ مجتمعه، ونبتُ عصره، شاهد عليه وظاهرةٌ متجلِّية من ظواهره .. ومن هنا هو المثقَّف الدور والهدف، ومن هنا يأتي اختياره لحياته ولنهجه في هذه الحياة ولأساليبه في التوسُّل إليها .. أعني النشاط الاجتماعي الذي اختاره دلالةً على ذلك.

وصورة المثقَّف العلم، وحقيقة الدور الذي قام به إنما يظهران من خلال بانوراما أحداث المجتمع في حركتها السببية صعودًا وهبوطًا، إقدامًا وانحسارًا .. كيف رأى المجتمعُ عَبْر مثقَّفيه تحدياته وكيف استجاب، وكيف كانت المواجهة .. ثم كيف نجح أو أخفق .. وكيف عاود الصحوة؟

والحديث عن عصر محمد بدران وجيله من المثقَّفين حديث مداه قرنان من الزمان .. هما صفحتان في تاريخ حياتنا الثقافية وتجلِّياتها بكل ما انطوت عليه من صعود ثم هبوط، انتصار ثم هزيمة، أحلامٍ راودتنا ثم كوابيسَ دهَمَتنا .. صفحة هي قرن البعث المصري على

[1] أُلقيَت في ندوة بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة بمناسبة الاحتفال بذكرى الأستاذ محمد بدران.

مدى القرن التاسع عشر .. وصفحةٌ تالية هي قرن التحرُّر والاستقلال السياسيَّين على مدى القرن العشرين. وانتهت كل صفحة أو كلُّ قرن بنكسةٍ أو هزيمةٍ تحول معها جيل من المثقَّفين إلى فلول جيشٍ مهزوم، كلٌّ ينشد الخلاص لنفسه فردًا .. لم يعُد المثقفون جوقةً واحدة أو فريق عمل في معزوفةٍ مشتركة متعدِّدة الأنغام تستهدف سمع وضمير وأحلام الأمة .. بل أفرادٌ عيونهم على السلطة تقربًا وزُلفَى، وعلى المال طمعًا وشهوة .. ولكن لكي يتولَّد من رحم هذا الجيل جيلٌ آخر جديد هو جيل الصعود .. وكأن مصر تحاكي من جديد قصة أوزير اغتيالًا ثم بعثًا من جديد .. وكأن المثقَّفين هم إيزيسُ الزمان موكولٌ إليهم بعد كل هزيمة وتجرُّع معاناتها جمع الشمل، ولم الأشلاء، والبعث الجديد.

وهكذا تكاد كل صفحةٍ جديدة أن تكون عودًا على بدء، أو تكرارًا لمحاولةٍ متعثرة من أجل النهوض، أبطالها وروَّادها المثقَّفون .. لعل أن تصل الصحوة الثقافية في قرن من الزمان مداها وتبلغ غايتها وتسري انتصارًا ووعيًا خلَّاقًا في شرايين حياة المجتمع العامة والخاصة على السواء.

وكي تبين الصورة واضحةً نبدأ الحديث بذكر واقعةٍ تاريخية هي طرفةٌ مأساوية يصدق معها المثل القائل: «شرُّ البليَّة ما يُضحِك»؛ إذ وردَ في أخبار الجبرتي عن أحداثِ مصر قُبيل الحملة الفرنسية أن جاء إلى مصر باشا جديد واليًا عليها. وأقبل عليه جمعٌ من كبار علماء مصر مهنئين. وقال الباشا الجديد: سمعت أن مصر مهدُ حضارة وأرضُ علم مما حبَّبني في أن آتي إليها لأحصِّل بعض علمها. وسأل جَمْعَ كبار العلماء عما إذا كانوا سمعوا شيئًا عن الغرب أو عن علم الرياضيات. صمتوا جميعًا فاغرين الأفواه، ثم تقدَّم أحدهم في حياء، وقال للباشا إن لنا كبيرًا لم يحضر معنا وسمعناه قال مثل هذا الكلام يومًا. ودعا الباشا كبير كبار العلماء وهو الشيخ حسن الجبرتي والد الجبرتي المؤرخ. وسأله الباشا وأجاب الشيخ حسن. وخرج العلماء، وقالوا للشيخ حسن «سترك الله كما سترتنا عند الباشا؛ إذ لولا وجودك لعرف أننا جميعًا حمير.»

هذه واقعةٌ تاريخية لها دلالتها العميقة عن حالة الظلمة الفكرية والثقافية، وعن الجهالة القاتمة التي كانت تعيشها مصرُ العلماء .. فما بالُ العامة من أهلها .. ولها دلالةٌ أخرى أعمقُ بالنسبة لقضية نلوكُها ونُطيلُ الرطان بشأنها ونبحثُ في متاهات الموروث عنها وهي قضية الهُوية الثقافية .. إنها حسب هذه القصة حالة التمزُّق، تمزُّق الإنسان/المجتمع بين واقعَين .. واقعٍ حضاري يبهرُ العقل والوجدان .. وبين وجدان أو وعيٍ ترسَّب فيه

التقليد وتخلُّف .. وليست القضية أبدًا مصالحة بل قطيعةٌ معرفية وفعلٌ اجتماعي جديد .. أو نحو بعثٍ جديد.

وأوَّل من أرهصَ بشائر البعث هو الشيخ حسن العطار وصحبه أو تلامذته .. هذا الشيخ الذي ازدرى طريقَ علماء عصره وعلومهم وأدرك عقم وتفاهةَ ما يحشُون به رءوسهم وما يلوكونه من كَلِمٍ يُسمُّونه علمًا في اللغة أو في الدين .. وأدرك حقيقةَ حياة الكهف المظلم الذي يحتويهم وليس له من سبيل إلى النور .. نور العلم الحق. واعتاد أن يقول: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدَّد فيها من العلوم والمعارف ما ليس فيها.»

وانحرفَ عن طريق أقرانه من علماء مصر، وعُني بدراسة الآداب وعلوم الهيئة والطب والفلك والرياضيات. وأقام مدرسةً أو تيارًا ثقافيًّا جديدًا كان له شأنٌ عظيم في البعث الثقافي لمصر الجديدة، والذي امتد أثره إلى مختلف أنشطة الحياة الاجتماعية. وضم جيل البعث:

(١) الشيخ رفاعة الطهطاوي.
(٢) الشيخ إبراهيم الدسوقي.
(٣) الشيخ محمد عياد الطنطاوي.
(٤) الشيخ محمد عمر التونسي.

وانهزم جيل البعث، وانفرط عقده، وخمدَت جذوتُه وإن لم تنطفئ، أو لنقل انحسر تراثُه من فكر التنوير. وشهد ختام القرن التاسع عشر ميلادَ جيلٍ جديد من رحم الهزيمة، جيل حمل مشعل التنوير مرةً ثانية، وحمل آمال وطموحات مصر .. كان مطلع القرن العشرين بشيرًا بنهضةٍ مصرية/عربية جديدة مثلما كان آخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر الصفحة الأولى للبعث المصري .. الذي تعثَّر .. شهد ختام القرن ولادة شخصياتٍ لها دورها في صناعة تاريخ الوعي الثقافي المصري، وكان لها دورُها الفاعل في نهضة العقل ومحاولة الربط بين العقل المصري المتطلع لاستعادة الدور والعافية بعد وعيه بذاته وبتاريخه وبحقه، وبين العقل الأوروبي المنطلق والممثِّل لحضارة العصر.

مع مطلع القرن العشرين أو قُبيله بقليل كان ميلاد طه حسين، وعباس العقاد، وإبراهيم المازني، ومحمد بدران، وأحمد لطفي السيد، وأحمد أمين، ومحمد مندور، ومصطفى لطفي المنفلوطي، وعلي مصطفى مشرفة، وسلامة موسى، وحافظ إبراهيم، وعبد الرحمن شكري، ومحمود مختار .. وآخرون من أهل العلوم والآداب والفنون. جميعهم على

عكس جيل الهزيمة، أعلامٌ قاموا بدورٍ مبرز في حركة النهضة الفكرية المصرية وتجديد الوعي الثقافي. استغرقَهُم هَم النهوض بالأمة ثقافيًّا وفكريًّا. واصطلحَت جهودهم على تطوير الفكر المصري أدبًا وعلمًا وفكرًا حضاريًّا، بل وتطوير الثقافة العربية، لغةً وأدبًا، بعد طول انحسار .. عاشوا هموم أمتهم وأحلامها كلٌّ بطريقته وحسب نهجه ومجال تخصصه .. وضاقوا بهذه الهموم وسَعَوا إلى تخليص الأمة منها وليس إلى الخلاص الفردي .. وكانت حقبة الربع الأول من القرن العشرين حقبة اختمارٍ وتأمُّل وتفكير واستطلاع وتقليب للرأي والنظر .. ولهذا كانت تمهيدًا لحقبة إبداعٍ جديد في العلم والفكر، والخطر بجرأة في كل مجال من مجالات المعرفة، ومنها الترجمة التي أبدع فيها محمد بدران.

لم تكن القضية بالنسبة لجيل النهضة من المثقَّفين على مدى النصف الأول من القرن العشرين قضية ثقافةٍ مجردة .. ولا ترجمة من أجل الترجمة، ولا حفظ واستظهار، ولا الوقوع أسرى تقليدٍ بهيم .. وإنما عقلٌ جديد متفتح باتساع آفاق الدنيا والتاريخ .. إنها قضيةُ وجود .. انتزاع حق الوجود على أساسٍ من العلم والمعرفة .. الإنسان المصري يؤكِّد ذاته ووجوده فكرًا وفعلًا نهضويًّا .. إنه البعث الجديد.

ضاق جيل مطلع القرن العشرين بالتخلُّف عن ركب الحضارة .. التخلُّف وجمود الفكر وعطالة التفكير العقلاني والفعل الإنتاجي .. وضاق بروح الهزيمة والأنانية التي سادت بين جيل المثقَّفين في أواخر القرن التاسع عشر .. وأمامهم التحدِّي الحضاري الأوروبي .. وفي وجدانهم ما ترسَّب وما عقلوه من تحدِّي التاريخ بكل ما فيه من تخلُّف وتزييف وقهرٍ للإنسان .. ومن سلوكياتٍ سلبية انهزامية.

كانوا جميعًا قلوبًا وعقولًا وفكرًا .. منظومة ونسقًا وهدفًا مشتركًا وعملًا متآزرًا .. ضد الجمود والانغلاق .. سعيًا إلى الانفتاح على الحضارات. ضد فرض حَجرٍ فكري صحي لفحص كل وافد، وإنما الإقدام والانفتاح من موقع الثقة والمخاطرة .. الثقة النابعة من فعالية الواقع المصري في مجال الإنتاج الإبداعي، والمخاطرة من حيث جرأة الاستعداد لتحمُّل التبعاتِ الجسام شريطةَ وضوح الرؤية والوسيلة والهدف.

وهم في هذا كله على خلاف جيل الهزيمة من المثقَّفين في أواخر القرن التاسع عشر أو أواخر القرن العشرين الذي نعيشه نحن .. الآن قناعةٌ بما تخلَّف من موروث وانحصار داخله، وقناعةٌ برأي سلفٍ عاش حياته بفعله وبفكره الإبداعيَّين ومضى، وإقالةٌ للعقل النقدي، وغربةٌ عن العصر وروح العصر؛ أي غربة عن العقل العلمي.

صدق عزم الجيل الجديد من المثقَّفين، وعظُمَت همتهُم وجهودهم في سبيل صوغ صورةٍ جديدة لمجتمعٍ مصري جديد .. عقل جديد .. إنسان مصري حضاري الفعل والفكر، عالمي الأفق.

ولعل هذَين الجيلَين، جيل الهزيمة في أواخر القرن التاسع عشر ثم جيل النهضة من أتراب محمد بدران، هما من قصدَهما طه حسين حين قال في «مستقبل الثقافة في مصر» عام ١٩٣٨م.

عهد التقى فيه جيلان من المثقَّفين:

(١) الجيل القديم الذي اتخذ الأدب وسيلة إلى العيش والثروة والحظوة عند الكبراء وأصحاب السلطان وعند الأغنياء والموسِرين مُهدِرًا في سبيل هذا كله كرامته وحريته ورأيه وشعوره أيضًا.

(٢) الجيل الحديث الذي آثر الحرية والكرامة على كل شيء فلم يتخذ الأدب سبيلًا إلى الثروة، ولا إلى الحظوة، وإنما اتخذه سبيلًا إلى لذَّته العقلية، وإلى إيقاظ الشعور وتنبيه الشعب إلى حقه وواجبه، وترقية الذوق، وإذاعة الحياة العقلية الجديدة في مصر بوجهٍ عام.

ثم يقول: الواقع أني مُعجَب بهؤلاء المثقَّفين المصريين؛ فهم قد بذلوا الجهد، واحتملوا من العناء ما لا يشعر به المعاصرون لهم، وما سيقدُره لهم التاريخُ حق قَدْره. نشَئوا في بيئةٍ معادية للثقافة أشدَّ العداء، ممانعةٍ لها أشد الممانعة، وقد بدءوا بأنفسهم فحرَّروها من كثير من التقاليد الثقيلة الفادحة.

هكذا كان عصر محمد بدران .. جيل الاستقلال والتحرير مع باكورة القرن العشرين .. طليعة من المثقَّفين على مدى نصف قرن أو يزيد قليلًا .. همُّهم الأول إنتاجُ الثقافة تعبيرًا عن حاجة الأمة ومستقبلها، وتحولٌ حضاري لتكون أمةً منتجة مبدعة مساهمة حضاريًّا .. وتأكيدٌ للوعي بالدور الحضاري التاريخي .. والنهوض بهذا الوعي الاجتماعي العام ثقافة وفكرًا وطاقة إبداعية .. والتواصُل الحضاري من موقع الثقة والنِّديَّة، والإحاطة بعلوم العصر من موقع المشاركة، والإطاحة بحضارات الشعوب في تسامُح .. وبذل الجهد صادقًا، مُنزَّهًا عن المصلحة الفردية وعن طمعٍ في سلطة أو مال.

واستطاعت مصر بفضل جهود هذا الجيل أن تكون منطقة جذبٍ للمثقَّفين العرب ممن لهم دورٌ في الحياة، وتطلُّع إلى مستقبل، وإسهامٌ رائد في الفكر .. ووفد إليها من لبنان

أعلامٌ أسهموا بدورٍ بارز مع جيل محمد بدران .. من أمثال فؤاد صروف، وشبلي شميل وجورجي زيدان وغيرهم.

وشَهِدَت مصر، قياسًا إلى تاريخها لا قياسًا إلى مقتضيات حضارة العصر، نشاطًا ثقافيًّا محمومًا، تأليفًا وترجمة وإعلامًا، في صورة صحائف ومجلاتٍ ثقافية وندوات ومجامع أو لجانٍ علمية .. نشأَت الجامعة الأهلية أو المصرية تعبيرًا عن ذلك، ونشأ مجمع اللغة، ونشأَت الجمعية الجغرافية والتاريخية .. ونشأَت مجلة المقتطف والرسالة والثقافة .. ونشأَت دار المعارف التي أسسها نجيب متري عام ١٨٩١م، ونشأَت لجنة التأليف والترجمة عام ١٩١٥م، التي أسَّسها أحمد أمين، وكان من مؤسسيها عَلَمنا الثقافي محمد بدران. وضمَّت العديدين من أعلام ثقافة النهضة والتنوير. وفي منتصف الأربعينيات أُنشئَت الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، ووضعَت من أهدافها الترجمة لإثراء الوعي العربي وإغنائه بإنجازات الحضارة. وكان من أهم هذه الإنجازات «موسوعة الحضارة» تأليف ويل دورانت، وهي من ٢٠ مجلدًا، والتي ترجمها محمد بدران.

كان محمد بدران، شأن أبناء جيله من الروَّاد، مثالًا للمثقَّف المصري وجدانًا وتاريخًا وطموحًا إلى الانتماء الحضاري من موقع مصري، مثالًا للمثقَّف المعبِّر عن آمال الشعب .. ومثالًا للالتزام القيمي في نشاطه الثقافي، بعيدًا عن إغراء السلطة وغواية المال. وإذا تأمَّلنا إنجازاته نجد حرصه على اختيار أمهات الكتب، وانتقاء الكتابات التي تغرس قيمًا حضارية؛ الحب والحرية والعدالة واستقلال الرأي. ونراه في ترجماته صاحب رؤيةٍ تاريخية مؤمنة بمصر وبعالمية الانتماء، بعيدًا عن الانعزالية باسم الوطنية الضيقة الأفق، وبعيدًا عن الاغتراب أو التغريب باسم العالمية، وإنما رؤيةٌ داعية إلى الانتماء الحضاري ملتزمة العقل العلمي. ولنتأمَّل نماذج ترجماته.

موسوعة الحضارة عملٌ علمي فذ، وجهدٌ خارق، وترجمةٌ رائعة. وهي عشرون مجلدًا.

وروائع الأدب العالمي الكلاسيكي. وتاريخ المسألة المصرية والنهضة الأوروبية، وأعلام الفلسفة الغربية ... إلخ. إنها جميعًا تأتي انطلاقًا من رؤيةٍ تنويرية ونهوضية يؤمن بها هذا الجيل، وجميعها تفي بالهدف المرسوم، وتعالج عيبًا شديدًا أسهم في تخُّلف مصر والذي عبَّر عنه العالم المؤرخ وأحد أبناء هذا الجيل وهو الأستاذ الدكتور محمد شفيق غربال؛ إذ قال: «تفاقَم ضَعفُ مصر بعد أن انقطع الخيط الأخير من الصلات التي كانت تربط مصر ودول أوروبا.»

لقد كان أبناء هذا الجيل يؤمنون بأن الترجمة نشاطٌ اجتماعي يزدهر في المجتمعات القوية الواثقة بنفسها، المبدعة بإنتاجها، والقادرة على الأخذ والعطاء، والتعامل بكفاءة وندِّيَّة .. أما الضعفاء ومن جدبَت قرائحهم، وعقمَت إمكاناتهم فإنهم يلوذون بالعزلة، ويسدُّون الأبواب والنوافذ إلا لِما اتسق مع رؤاهم الأيديولوجية فيزدادون ضعفًا وانحلالًا .. فالترجمة أحد الأهداف الإبداعية لتعزيز قوَّتنا وسيادتنا واستقلالنا وإعادة بناء العقل المصري ليكون عقلًا ذا فعاليةٍ حضارية عصرية، وأن يكون نقدنا للآخر عن علمٍ لا عن جهل.

وأعود هنا إلى ما قاله طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر:

> «في حياتنا العقلية تقصيرٌ معيب يصيبنا منه كثيرٌ من الخزي .. ومظهر هذا التقصير المخزي إهمالنا الشنيع للترجمة والنقل عن اللغات الأوروبية الحية؛ فما أكثر الآثار العلمية والفنية والأدبية التي تنعَم بها الإنسانية الراقية، وما أشدَّ جهلنا لهذه الآثار وغفلتَنا عنها!»

ثم يقول:

> «ونحن أقل الأمم حظًّا من الترجمة، وأقلها علمًا لا أقول بدقائق الحياة العقلية الأوروبية، بل بأيسر مظاهرها.»
>
> وكيف نُترجِم إذا كنا لا نقرأ؟ وكيف نقرأ، إذا كنا لم نتثقَّف هذه الثقافة التي تجعل القراءة جزءًا مُقومًا لحياتنا اليومية؟ .. لهذا القارئون الكاتبون منا، على قلَّتهم، يجهلون الحضارة الحديثة جهلًا تامًّا.
>
> ونزدري حضارة أوروبا عن جهل.
>
> (مستقبل الثقافة، ص٣٦٢، ٣٦٣) الهيئة العامة

لهذا فإننا نرى أن الترجمة نشاطٌ اجتماعي يمثِّل، حضورًا وغيابًا، عَرَضًا مهمًّا من أعراض القوة والضعف في المجتمعات. ونرى أن الموقف من الترجمة هو موقف من المعرفة والثقافة ومن حرية الإنسان .. إنها أداة المؤمن بالعقل الإنساني وإنجازات العقل وتفاعُله، والمؤمن بدَورِ الإنسان وبالحياة .. وأن الإنسان صانع مصيره على الأرض.

والتزم محمد بدران منهجًا في الترجمة أحيا به تراثًا عربيًّا كلاسيكيًّا سن قواعدَه أبو عثمان الجاحظ (٧٧٥–٨٦٨م) ومن بعده الأديب المؤرخ صلاح الدين خليل الصفدي (١٢٩٦–١٣٦٢م). وتتمثل قواعدُ منهج الترجمة عند الجاحظ فيما يلي:

(١) أن يكون المترجم عارفًا بموضوع الترجمة.
(٢) أن يكون بيانُه في الترجمة في وزن علمه بالموضوع الذي يُترجمه.
(٣) أن يكون عالمًا باللغتَين.
(٤) أن يكون عارفًا بأسلوب المُتَرجَم له وعباراته وألفاظه ومجازاته وتأويلاته.

وهذه هي ذات القواعد التي أكدها أيضًا إتيين دوليه Etienne Dolet (١٥٠٩–١٥٤٦م) الذي قيل إنه واضعُ أوَّلِ نظريةٍ لقواعد الترجمة.

والحق أن كل فردٍ من أبناء جيل النهضة في مصر كان أُمةً بذاته من حيث طاقة التأليف أو الترجمة. ولستُ في هذا مبالغًا عل الرغم من إيماني بأن حظَّنا في الترجمة شديد التدنِّي لا قياسًا إلى الماضي بل قياسًا إلى حضارة العصر ومقتضياته. وإنما أقول ما قلتُ قياسًا إلى أممٍ يربطنا بها لغةٌ مشتركة ومصيرٌ مشترك.

قدَّم محمد بدران وحده أربعة وستين مترجمًا من أمهات الكتب. ولكن إذا ما تأملنا إنتاج أممٍ عربية أخرى فسنجد ما يثير الدهشة والتساؤل .. التساؤل عن معنى الحياة والموقف من المعرفة كما أسلفنا .. هناك بلدانٌ عربية ليس لها اسمٌ حتى الآن على خريطة النشر .. وأكثر البلدان حديثةُ عهد بالنشر تأليفًا وترجمة .. وعدد قليل الحظ من الترجمة إلى حد القصور المعيب قياسًا إلى حالنا العربي الذي هو في جملته معيبٌ أشد العيب.

ويكفي أن أعرض كمثال إنتاج بعض البلدان العربية، حسبما جاء في تقرير للمنظمة العربية في أوائل الثمانينيات:

**تونس:** على مدى ١٤ سنة من ١٩٦٦م إلى ١٩٨١م ترجمَت ٣٧ كتابًا منها ٨ قصص أطفال.

**الجزائر:** على مدى ١١ عامًا من ١٩٧٠م إلى ١٩٨١م ترجمت ٢٤ كتابًا.

**السودان:** حتى ١٩٨٠م، لم تُصدِر كتابًا واحدًا مترجمًا، ثم بدأَت تسمح بالترجمة وفقًا لشروطٍ أيديولوجية تُقرُّها السلطة. وأنشأَت جامعة الملك عبد العزيز مركز الترجمة والنشر عام ١٩٨٩م، وأصدر المركز حتى ١٩٩٨م؛ أي في عشرة أعوام، ١٢ كتابًا دراسيًّا مترجمًا.

**الإمارات العربية:** لم تبدأ النشر المنظَّم والترجمة إلا عام ١٩٩١م، بجهودٍ مصرية.

**الأردن:** يهمُّني قراءة ردِّه على المنظمة العربية لبلاغة الدلالة. يقول التقرير: أجاب د. عيسى الناعوري في تقريره عن واقع الترجمة في المملكة الأردنية الهاشمية: «تزدهر الترجمة حيث تُوجد المؤسَّسات الداعية إلى تشجيعها .. وهذا ما لم يتوفَّر في الأردن.»

والحقيقة أن عدد المترجمين في الأردن قليلٌ جدًّا، ومن المؤسف أن الكثيرين منهم، حتى بين أساتذة الجامعة .. يترجمون بلغةٍ عربية ضعيفة، وبعض المترجمين لا يتقنون اللغة التي يترجمون عنها .. وهذه مصيبةٌ لا في الأردن وحده، بل في العالم العربي برمته. ويضيف التقرير أن اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر أصدرت ٧ كتبٍ مترجمة على مدى الأعوام ١٩٦٠م إلى ١٩٧٦م. هذا فيما عدا كتبًا فردية لمؤسَّسات تتبع هيئاتٍ أجنبية.

ورحل جيل بدران، جيل قرن الاستقلال والتحرير، الداعي إلى النهضة والتنوير. ورحلَت مع أبناء الجيل أحلامهم وإن تخلَّفَت تساؤلات بغير إجابة عن أسباب الهزيمة الكامنة في داخلنا وتراثنا: هل لأن ثقافتنا المعيشة تحتوي على بذرة تتنافى مع روح المخاطرة والكشف والبحث ومنهج التفكير العلمي؟ هل لأن الثقافة خضعَت للسياسة لا العكس؟ هل لأن الثقافة التنويرية انحصرَت داخل المدينة دون الريف؟ .. المهم سقَط المشروع القومي .. ومرةً أخرى المثقفون فلول جيشٍ مهزوم تُحرِّكهم ثنائيةٌ نقيضية حاكمة ثقافتنا المعيشة؛ ثنائية التسلُّط أو الخضوع .. واستساغوا الخضوع لكلمة السلطان وغواية المال .. واستقال العقل أو أُقيل.

وازداد العبء المنوط بمثقَّفي مصر والعرب بعامة إذا ما قيَّض لهم التلاحُم فريقًا من جديد، وذلك بعد أن اتسع نطاق الفعل والتأثير وبات نطاقًا إقليميًّا عربيًّا من المحيط إلى الخليج في إطار من العولمة أو العالمية .. ولكن لا يزال المرتكز عربيًّا هو هو .. مصر .. وإن ساور البعض الظن أنه بما تيسَّر له من أموال النفط، وبما أصابنا من فساد، وتهيَّأَت له الفرصة والقدرة على تغيير أطراف المعادلة الحضارية في الشرق العربي .. ولكن المال وحده لا يغيِّر الطبيعة وإنما الجهد والعمل الخلاق والفكر الإبداعي والعراقة الحضارية والتنظيم العلمي لإدارة الطاقات .. والتوسُّل في الحياة بأسباب حضارة العصر.

ولكن ونحن نودِّع قرنًا .. ونستقبل قرنًا جديدًا .. تُرى هل مصر على موعد لميلاد جيلٍ جديد لصفحةٍ جديدة هي صفحة النهضة الممتدة والتنوير الواسع النطاق إلى بطون الريف وزوايا النجوع .. صفحة ثالثة السيادة فيها للعقل العلمي الناقد والإنسان العام المستبد،

مرحلة أكثر ارتقاءً وتطويرًا، تحمل معها العالم العربي، وتحقِّق انتماءنا إلى حضارة العصر .. ربما مع القرن القادم تجمع إيزيس أشلاء مصر أوزير، وتنعقد لهما أسباب الانتصار الدائم .. ربما.

# ليس تنمية ثقافية بل تحوُّل حضاري

من مفارقات تاريخ حياتنا الثقافية أن مصر وشرق المتوسط هما المنطقة التي ابتكَرَت الأبجدية والكتابة، ولكن نجد المنطقة العربية جميعها لا تزال أسيرةَ الثقافة الشفاهية. وبعد أن كان الغرب في العصر الوسيط يردِّد قولًا مأثورًا: «إذ اتجهتَ جنوبًا ازددتَ ثقافة.» فإذا الغرب الكتابي المتقدِّم حضاريًّا يقف الآن على عتبة قفزةٍ حضارية جديدة ينتقل بها من الثقافة الكتابية إلى ثقافة اللغة الإلكترونية. وهذه نقلةٌ حضارية سوف تفضي إلى تحولٍ كيفي جذري بالنسبة للإنسان وقدراته على التحصيل والتحليل والاستجابة والإنتاج التقني والمعرفي، وبالنسبة إلى أدوات المعرفة التي تغلُّ فيضًا يتجاوز في العام الواحد ما أنجزَتْه البشرية في قرون، وتهيِّئ إمكانات للمعالجة والتوثيق والتفاعُل المعرفي؛ فالمفكر الآن يجد العالم والتاريخ والعلوم والفنون بين يدَيه، ويجد العلماء والمفكرين على اتصالٍ وثيق به وفي حوارٍ مباشر معه. وسوف تتغيَّر جذريًّا صورة الإنسان والمجتمع والوجود ومدى التشابُك الوثيق أو التداخُل فيما بينهم وكأننا إزاء رؤيةٍ جديدة لوحدة الوجود. وسوف تتغيَّر كذلك العلاقات داخل المجتمعات وفيما بينها حيث يصدُق الرأي أن المعرفة قوة وقدرة وسلطة، وهي الآن على المستوى العالمي لها ولمن يملكها وينتجها الهيمنة والتحكُّم من بُعد.

ولكن مع هذا كله لا تزال المجتمعات العربية أسيرة طورٍ حضاري بدائي أو متخلِّف تجسِّده وتمثِّله الثقافة الشفاهية بكل خصائصها. وليس هذا على سبيل المجاز، بل هو واقع الحال، وناتج التاريخ، وشهادة الإحصاء؛ فقد عاشت شعوب المجتمعات العربية رعايا للولاة من المماليك والعثمانيين ومن بعدهم الغرب الاستعماري الذي بنى قوَّته على حساب

استنزاف مواردنا وقدراتنا، وترسَّخ شعور التبعية. وظلت الشعوب العربية طوال هذه القرون مجتمعاتٍ عاطلة من الإنتاج والإبداع المعرفي أسيرة الموروث والثقافة الشفاهية مما ضاعف من تخلُّفها وفقدان الرابطة الثقافية العقلانية. وأجهضَت قوى القهر والاستبداد كل محاولةٍ للنهوض. وهذه حقبة بحاجة إلى دراسة في ضوء سوسيولوجيا المعرفة. ويكفي أن بعض هذه المجتمعات لم تأخُذ شكل دولة/مجتمع إلا منذ بضعٍ عقود. ولا يزال أكثرها يُعاني التمزُّق والتفرُّق والانقسامية.

ولا تزال المجتمعات العربية جميعها حتى أعرقها حضارة، وعلى الرغم من محاولات النهوض المتعثرة، لا تعتمد في ثقافتها الكتابة والتوثيق والكتاب، بل تعتمد السماع والتواتُر قاعدة ومرجعًا لاكتساب المعرفة؛ فالثقافة الشفاهية هي ثقافة الجَرْس والكلمة المنطوقة والذاكرة والتراث المحفوظ المتواتر مع مرجعية ومركزية النص وقُدسيته. والكلمة هي الواقع، بل هي فعل الواقع وكينونته. وتصوغ الثقافة الشفاهية عقلًا ينزع إلى النظرة الكلية المجتزَأة .. يأخذ الأحداث إجمالًا وإيجازًا واختصارًا .. ويُلخِّص الوجود خارج الزمان والمكان في حكمة أو قولٍ مأثور ..

وتعتمد الثقافة الشفاهية التلقين واستظهار النص، والأخذ عن الشيخ أو الفقيه، فالفقهاء ومن ناظرهم، هم حفَظة وسدَنة النصوص، وهم عقل الأمة. ومن ثم تعطَّل دور الذات في التثقيف والنقد والحكم العقلاني وفي العقل الإرادي والإبداع والتغيير. وتغدو ثقافة المجتمع ثقافة انحصارٍ ذاتي حضاري .. إذ يرى الشفاهي نفسه والكون كلَّه من خلال النص .. فالنص له الخلود، والبيئة الحضارية التي تولَّد عنها النص خالدة أيضًا وحريٌّ أن تدوم .. ومن هنا فهي ثقافةٌ جبرية مغلقة محافظة التزامًا بالنص وحفاظًا عليه، ولا تُفضي إلى التحول والابتكار؛ إذ ترى في هذا خروجًا على النص .. وإنما النص مصدر المعرفة، وأساس التكيُّف والسلوك .. ولذلك تعتمد تكرار النص خوفًا من الضياع .. فنطق الكلمة هو الوجود. وتشيع عبارة قال أو يُقال وتكون عبارةً صادقة مصدَّقة بحكم وحدة الذات والكلمة .. وتترسَّخ بذلك لدى العامة مشاعر الدونية والتبعية. وهل لنا أن نجد غير هذا في مجتمعات تغلب عليها الأمية الأبجدية، وتسودها الأمية الثقافية، وعاطلة عن إنتاج المعرفة على مستوى العصر، ومقطوعة الصلة بعلوم الحضارة، ناهيك عن الإسهام فيها من حيث الإبداع النظري والإنتاج التقني؟ والأمية الأبجدية والثقافية تعني شيوع الثقافة الشفاهية وغلبة الفطرة على العقلانية النقدية المنهجية.

وإذا كانت المعرفة مصدرها الكلمة أو النص الذي يستوعب الوجود زمانًا ومكانًا، وأمره موكولٌ إلى الفقيه أو إلى المتحدث باسم السلطان صاحب الكلمة، فإن هذه الثقافة تصوغ وعيًا زائفًا بالمعرفة، معرفة الإنسان والمجتمع والطبيعة، وترسِّخ شعورًا زائفًا بالاعتمادية والتواكُل والأمان .. ويجسِّد هذا كلَّه شعورٌ زائف بالقناعة المعرفية دون كل ما هو خارج النص .. إذ يفضي إلى غرس عادة الانصراف عن البحث ومغامرة الاستكشاف المعرفي تأسيسًا على تصفُّح كتاب الطبيعة ووقائع حياة المجتمع والنفس، والعزوف عن السعي الإرادي العقلاني اليقِظ الحذِر والمسئول لبناء الحياة في إطار منظورٍ مستقبلي؛ فالفضول المعرفي فعلٌ إنساني أصيل وليس بالوكالة، اعتمادًا على فاعل غير الذات يجعل من الإنسان مناسبةً ووسيطًا لا فاعلًا أصيلًا .. وليس غريبًا أن يقترن القعود عن البحث المعرفي بالتقاعُس عن قبول التحدي في واقع الحياة والاستجابة النَّشِطة إزاءه، وهي أساس التطور الحضاري .. فكل شيء يتم بالوكالة عنَّا.

والكلمة في الثقافة الشفاهية كلمةٌ آمرة ناهية قاطعة، ومن ثَم الالتزام بها أو التعصُّب لها، والتطرُّف معها .. وكذا جمود الفكر. ويسود الاعتقاد أنه كلما ازددتَ التزامًا بالكلمة؛ أي كلما ازددتَ تطرفًا معها، كنتَ أقرب إلى صاحبها .. إما أن ترفض الكلمة جملةً أو تقبلها جملة .. أي إما الكفر المطلَق أو الإيمان المطلَق وليس الحوار .. وليس البحث العقلاني في الأسباب وتقديم البرهان؛ فالثقافة الشفاهية لا تقبل حق الاختلاف .. إما معي مؤمنًا بكلمتي وإما ضدي. وهكذا نجد من يؤمن إيمانًا كاملًا أعمى بكلمة صاحب السلطان، أو من يكفُر بها تمامًا .. لهذا لا مانع من أن نجد من يكفِّر الجميع لأنهم لا يؤمنون بكلمته دون حوار أو إبداء أسباب.

والثقافة الكتابية في تطوُّرها، خاصة بعد الطباعة، أثبتَت النص مستقلًّا خارج الذات، ووضعَتْه في سياقه الزماني والمكاني، وأضحت أساسًا للتجريب وللتواصُل الموثَّق، ولاسترجاع المعلومات، وأفضت إلى منهج وقواعد للفكر والدراسة والمقارنة والنقد والتحكيم والتحقُّق على أساس منهجٍ عقلاني. وصاغت الفكر في أنساق، ولم يعُد الزمان فضاءً زاخرًا بأحداثٍ متفرِّقات، بل بينها تسلسلٌ سببي وروابطُ علِّيَّة متبادَلة ومتفاعِلة .. الثقافة الكتابية هي التي مهَّدَت السبيل بعد الطباعة للإصلاح الديني وفعالية الفكر النسَقي، ومنهجية المراجعة والنقد للنصوص، وموضوعية أو علمية البحث والتواصُل بين العلماء، والارتقاء بالحضارة طورًا بعد طور .. وساعدَت الكتابة على التراكُم المعرفي الموثَّق، وعلى

التحوُّل الكيفي من نظرية إلى نظرية تأسيسًا على هذا التراكُم المقترن بالبحث المنهجي وبمشكلات البحث وقضايا المجتمع. وهيَّأَت قدرة على التجريد وتجاوُز الحديث الآني، والتواصُل بين الأجيال، وتشكل النشاط المعرفي في صورة تياراتٍ فكرية متطورة.

ونحن لا نزال نجفلُ ونجترُّ موروثًا شفاهيًّا بدعوى الحفاظ على ذاتيتنا الثقافية. ننظر إلى الهُوية الثقافية وكأنها راكدةٌ مكتملة لا تاريخية أو كينونة اكتملَت وتحقَّقَت خارج الزمان والمكان تسري عَبْر الأجيال وكأنها جينة جبلِّية تُتَوارث وتكشف عن طبيعة الإنسان/المجتمع الواحدة في كل الأزمان؛ ومن ثَم فهي صمَّاء غير متفاعلة مع الواقع الاجتماعي والطبيعي، المحلي والعالمي على السواء .. إنها في نظرنا وجودٌ مطلق .. وغالبًا ما يحصُرها البعض في العقيدة. وننسى أن الهُوية الثقافية هي في جوهرها وخصوصياتها وليدةُ فعاليةٍ متطورة، وأن بين هذه العناصر تفاعلًا جدليًّا مطَّردًا لا ينتهي. والهوية الثقافية الاجتماعية إما إلى تفتُّح وازدهار بفعل النشاط الاجتماعي الإنتاجي الإبداعي المولِّد للمعرفة، وإما إلى انزواءٍ وانحسارٍ ثم تحلُّل إذا ما ساد المجتمعَ الركودُ وعطالةُ الإنتاج وعاش عالةً على الآخرين يستهلك إنتاجهم المادي والمعرفي. وحين يكون هذا حال المجتمع يسودُه الخواء الفكري والمعرفي، وخوَر العزيمة وضعف الاستجابة.

ولقد واجهَت المجتمعات العربية في تاريخها الوسيط والحديث عقباتٍ خارجية عاقت نموَّها الحضاري بوجهَيه المادي التقني والثقافي المعرفي، ولا تزال تتضاعف حدة وخطر هذه العقبات على نحوِ ما يبين في صورة العولمة التي سنعرض لها، ولكن أخطر العقبات هي عقباتٌ داخلية تشلُّ القدرة على الاستجابة للتحديات في مضمار الصراع الحضاري. وبعضُ تلك العقبات الداخلية الثقافةُ الاجتماعية المعاشة وهي ثقافةٌ شفاهية تتعارض مع خصائص الثقافة الاجتماعية التي أفضت إلى نشوء وتطوُّر العلم لغة وفكرًا ومبحثًا ومنهجًا ونظريات وتقانة، واتسعَت شُقَّة التعارُض ومن ثَم التخلُّف، بعد القفزة الحضارية الجديدة الواعدة، حضارة عصر الفضاء واللغة الإلكترونية وفيضان المعلومات.

## شهادة الإحصاء

وشهادة الإحصاء عن واقع علاقتنا بالكتابة وبالكتاب والتي توضِّح ما أشرنا إليه بيانها كالتالي:

## إصدارات الكتب عام ١٩٩١م

الكتاب السنوي لليونسكو، ١٩٩٦م.

| | | |
|---|---|---|
| العالم | ٨٦٣٠٠٠ عنوان | |
| أوروبا | ٤٠٣٠٠٠ عنوان | |
| أمريكا الشمالية | ١٠٢٠٠٠ عنوان | |
| العالم العربي | ٦٥٠٠ عنوان | أي واحد إلى ١٣٢ من إنتاج العالم متقدم وغير متقدم، وإلى ٧٥ بالنسبة لأوروبا. |
| مصر | ٢٥٩٩ عنوانًا | وهي الأكثر إنتاجًا في العالم العربي وتعدادها ٦٠ مليونًا. |
| إسبانيا | ٤٠٧٥٨ عنوانًا | حجم إنتاج مصر ١٨ مرة وسكانها نصف سكان مصر. |
| ألمانيا | ٦٧٨٩٠ عنوانًا | |
| اليابان | ٣٥٤٦٩ عنوانًا | |
| إسرائيل (٤,٥ مليون) | ٤٦٠٨ عناوين | نصف سكانها يقرءون بلغتهم الأصلية كتبًا مستوردة. |
| فرنسا | ٤٣٦٨٢ عنوانًا | |

إصدارات الكتب لكل مليون نسمة ١٩٩١م (نفس المصدر).

| | | |
|---|---|---|
| العالم | ١٦٠ عنوانًا لكل مليون | |
| أوروبا | ٨٠٢ عنوان لكل مليون | |
| أمريكا الشمالية | ٣٦٥ عنوانًا لكل مليون | |
| البلدان العربية | ٢٩ عنوانًا لكل مليون | ١ / ٣٢ من إسرائيل و١ / ٢٨ من أوروبا |
| إسرائيل | ٩٢٠ عنوانًا لكل مليون | |

نسبة توزيع إنتاج الكتب ١٩٩١م.

| | |
|---|---|
| العالم المتقدم | ٧٩٪ |
| العالم العربي | ١,١٪ |

الصحف والدوريات اليومية لكل ألف نسمة.

| | |
|---|---|
| مصر | ٦٤ |
| ليبيا | ١٣ |
| المغرب | ١٣ |
| تونس | ٤٦ |
| السعودية | ٥٤ |
| سوريا | ١٨ |
| إسرائيل | ٢٨١ |
| إسبانيا | ١٠٤ |
| ألمانيا | ٣١٧ |
| فرنسا | ٢٣٧ |
| المجر | ٢٢٨ |

يبقى بعد هذا تحليلُ ما نقرؤه وما لا نقرؤه لاستكشاف مضمون ما تُعنى به ثقافتنا:

استهلاك ورق الطباعة.

| | حجم الاستهلاك | نصيب الفرد |
|---|---|---|
| العالم | ٧٤,٦ مليون طن متري | ١٣,٥كجم (١٩٩٣م) |
| أمريكا | ٢٩ مليون طن متري | ٣٨,٦كجم |
| أوروبا | ٢١,٩ مليون طن متري | ٣٠,٢كجم |
| العالم العربي | ٠,٧ مليون طن متري | ٢,٩كجم |

وإذا سألنا عن مضمون الكتب وعن نصيب العلوم بعامة والعلوم الأساسية وعن نشاط البحث العلمي نجد الآتي:

العلماء الناشرون (العالم العربي مقارنًا بإسرائيل) (أنطوان زحلان، المستقبل العربي).

| | ١٩٦٧م | ١٩٧٦م | ١٩٨٣م |
|---|---|---|---|
| العالم العربي مجتمعًا | ٤٦٥ | ١٣٢٣ | ٢٦١٦ |
| إسرائيل | ١١٢٥ | ٣٢٩١ | ٤٦٦١ |

ونلاحظ هنا أن إسرائيل (٤ مليون نسمة) عام ١٩٦٧م، أكثر من العرب (٢٥٠ مليون نسمة) بـ ٦٦٠ بحثًا، وأن إسرائيل عام ١٩٨٣م، أكثر من العرب بـ ٢٠٤٥ بحثًا، بينما العالم العربي يضم ٧١ جامعةً وما بين ٣٠٠ إلى ١٠٠٠ مركز أبحاث. المشكلة في طريقة وهدف بناء الإنسان/العقل/الثقافة الاجتماعية، وكذا إدارة الموارد وتنظيم البشر.

وعن نصيب النشر العلمي من الكتب نجد دليل الكتاب المصري ١٩٩٠م، الصادر عن الهيئة العامة للكتاب يُسجِّل إجمالي إصدارات عام ١٩٨٩م، وما قبله كالآتي:

- أكثر من ٦٢٠٠ عنوانٍ مُؤلَّف ومُترجَم في جميع التخصصات؛ منها ٣٥٠ عنوانًا مؤلفًا ومترجمًا وردَت تحت عنوان العلوم البحتة والتطبيقية؛ من بينها كمثال الطب النبوي، إصلاح التليفزيون، العلاج بالأرواح، الطب الروحاني، الجبن الدمياطي وصناعته، الرضا لمن يرتضي.
- ٢٤ عنوانًا كتبٌ علمية مترجمة وليس من بينها كتاب في العلوم الأساسية.

وإذا تساءلنا عن تحليل المضمون تكفي الإشارة إلى ما يلي:

جاء في تحقيقٍ نشرَتْه جريدة الأهرام يوم ١٥ / ٥ / ١٩٩٥ أن الهيئة العامة للكتاب أصدرت إحصاءً يقول إنه قد صدر في مصر خلال عام ١٩٩٤م، وحده، ثلاثة آلاف عنوانٍ عن الشعوذة والدجل وصادفَت رواجًا كبيرًا.

وإذا تساءلنا عن الترجمة، كمؤشِّر على الفضول المعرفي العلمي، نجد أن العلوم الأساسية منعدمة (صفر).

| عام ١٩٨٦م (حولية اليونسكو ١٩٩٢م) | | |
|---|---|---|
| العالم العربي | ٢٦٨ | |
| إسرائيل | ٤٦٢ | مع ملاحظة أن ٥٠٪ من سكانها مهاجرون يقرءون بلغتهم. |
| المجر | ١١٤٤ | |
| إسبانيا | ٩٦٤٧ | |

تؤكِّد هذه الإحصاءات أولًا ابتعادنا عن الكتابة والكِتاب وأننا لا نقرأ، وأَسْرى الثقافة الشفاهية بكل سلبياتها آنفة الذكر، وتؤكِّد ثانيًا غربة العلم في حياتنا، وانصرافنا عن

النشاط العلمي الإبداعي، وغُربة التفكير العلمي. وليس السبب نقص الإمكانات المالية أو الكَم البشري لمن يقولون إن إسرائيل تكمُن قوتها في الدعم المالي فقط الذي تتلقاه من الخارج؛ فإن العالم العربي يعرف جيدًا كيف يُهدِر إمكاناته. ونشير كمثالٍ إلى ما يلي:

خلال عقد الثمانينيات أنفقَت البلدان العربية معظم دخلها، علاوةً على اقتراض ما لا يقل عن ١٤٠ مليار دولار، ولم ينَل العلم والبحث العلمي منها سوى نصيبٍ بالغ الضآلة .. جميعه بحثٌ علمي خدمي.

وفيما بين ارتفاع سعر النفط عام ١٩٧٣م، ونهاية عقد الثمانينيات تلقَّى العالم العربي ١٫٥ تريليون (مليون مليون) دولار عوائدَ نفطية، ومع هذا لم يظهر بلدٌ عربي واحد على عتبة الانطلاق الاقتصادي شأنَ النمور الآسيوية.

ويدَّخِر رجال الأعمال العرب — غير الحكومات — من أبناء الأقطار العربية النفطية في الخارج ١٢٠ مليار دولار، ومثلها لرجال أعمال من الأقطار العربية الفقيرة، ومع هذا لا نجد بين العالم العربي محاولاتٍ لبناء قاعدةٍ علمية تقنية وبشرية، بينما ما يلزم توفيره لإنهاض البحث العلمي، علاوةً على الثورة التعليمية، مبلغ ٢٫٢٪ من عوائد النفط العربية أو المدخرات في الخارج (د. عدنان مصطفى، أزمة البحث العلمي العربي، شئون عربية، نيسان (أبريل)، ١٩٩٦م).

في ضوء وضعنا المأساوي، المتخلِّف والمُتواكِل، ما هي الاستجابة اللازمة إزاء تحدي آلية التطوُّر الحضاري (عالمية العلم والتقانة) وكذا آلية الإدارة الأيديولوجية لهذا التطوُّر (العولمة وسياسة الهيمنة)؟ الأمران خطرٌ داهم مع إيجابية الأول وسلبية الثاني؛ إذ يفضي كلاهما إلى ترسيخ حالة التبعية القائمة المتأصِّلة.

وحريٌّ أن يزداد شعورنا بالخطر المتوقَّع وبالتحدِّي الماثل إذا عرفنا الجذور التاريخية والاجتماعية لكلٍّ منهما. لقد اقترنَت القفزة الحضارية لعالمية العلم والتقانة في بدايتها، وعَبْر مسار تطوُّرها، بنشوء عقبةٍ خارجية جسيمة تمثِّلها مركزية إنتاج المعرفة والمعلومات، وكذا مركزية معالجتها وتوزيعها وتوظيفها على المستوى العالمي. وطبعيٌّ أن يكون المركز هو الدول الغربية الصناعية المتقدمة. وبات المركز هو المتحكم في بلدان الحافَة أو الأطراف. يحدُث هذا بينما البلدان العربية ولأسبابٍ وعقباتٍ داخلية، تعيش أسيرةَ الثقافة الشفاهية التي أفضت بها إلى أن تحتل موقعًا شديد التدنِّي على الحافَة. البلدان العربية تُهدِر إمكاناتها وطاقاتها على مستوى الدولة والمجتمع والفرد في مساربَ لا علاقة لها، موضوعيًّا، بمواجهة التحدي الحضاري العالمي، وكذا الإقليمي الذي تجسِّده إسرائيل بوجودها وبمشروعاتها

مثل الشرق أوسطية. وتدعم الثقافة الشفاهية وترسِّخ حالة التبعية، وتعطِّل قدراتنا على الاستجابة أداةً واتجاهًا، وتحُول دون وضع تفسيرٍ عقلاني صحيح، كما تحول دون حشد وتنظيم كافَّة القوى.

أما عن العولمة فإنها أداة الهيمنة الأمريكية عسكريًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا وثقافيًّا وإعلاميًّا .. وهذه أيضًا لها تاريخٌ أمريكي خاص بها .. إنها الحُلم الأمريكي بمجتمعٍ عظيم عالمي تهيمن عليه أمريكا، والذي عبَّر عنه المؤرخ والفيلسوف الأمريكي جون فايسك في أواخر القرن التاسع عشر، حين صور الولايات المتحدة التي يحدُّها القطبان الشمالي والجنوبي. وتردَّد صدى هذا الحلم في خيال الأمريكيين، بل هو موضوعٌ دراسي يجري تلقينُه للتلاميذ. ونذكُر هنا ما قاله الروائي الأمريكي هيرمان ملفيل (١٨١٩–١٨٩١م): «نحن روَّاد العالم وطلائعه، اختارنا الرب .. والإنسانية تنتظر من جنسنا الكثير .. بات لزامًا على أكثر الأمم أن تحتل المؤخرة .. نحن الطليعة تنطلق إلى البرية لنقدِّم ما لم يقدِّمه الأوائل.»

ويقول الرئيس الأسبق الأمريكي تيودور روزفلت (١٨٠٨–١٩١٩م): «أمركة العالم هي مصير وقدَر أمتنا.»[١]

وبعد أن ألقت الولايات المتحدة بقنبلتَيها النوويتَين على هيروشيما وناجازاكي تمطَّى وتباهى الرئيس الأمريكي الأسبق هاري ترومان وقال: «العالم الآن في قبضتنا is at our global Reach.» ولعل هذه أول إشارة لكلمة عالمي بمعنى العولمة globalism.

أما عن النهج الثقافي للعولمة فهذا ما نجده في تعاليم بورهوس فريدريك سكينر عالم النفس الأمريكي ونبي صناعة العقول الذي أكَّد أن الحرية وَهْم، والكرامة وَهْم، والإنسان وَهْم، والعقل وَهْم. وهو يقول: حُق لنا أن نقول للإنسان بصفته إنسانًا مع السلامة وليُخلِّصنا الله منك. ويصدُقُ ذات الرأي على مفهوم العقل فهو مفهومٌ معطِّل.

ويؤكِّد أن الحرية بالمعنى الأمريكي هي حرية القبضة الحديدية للشركات متعدِّية القوميات .. إذ يرى أن الحرية الفردية أو حرية الإنسان والمجتمع وهمٌ نُجسِّده.

ووصولًا إلى تدجين الشعوب وترسيخ التبعية ودعم الهيمنة الأمريكية طوَّر سكينر مناهجَ سابقيه وابتدَع هندسة تكنولوجيا التحكُّم في السلوك عن بُعد. ويمثِّل بذلك أَوْج المدرسة السلوكية .. إنها هندسةُ صناعةِ مجتمعاتٍ بشرية حسب المواصفات المطلوبة،

[١] انظر: شوقي جلال، العقل الأمريكي يفكر، الناشر مدبولي.

مجتمعاتٍ داجنة، وشعوبٍ تفعل ما نريده منها وتظُن أنها تفعل ذلك بحريتها واختيارها .. وينبغي ألا تريد إلا ما تريده أنت منها .. وهذا وَهْم الحرية .. إن حرية العبد تتجسَّد حين ينفِّذ أمر سيده فينجو من العقاب والتعذيب .. وهكذا أصبح صدام حسين حرًّا إذ أفلت من العقاب.

ويقول سكينر: «يمكن لحكومةٍ ما أن تحول دون لجوء المواطنين إلى الردَّة والنفور، وذلك بجعل الحياة أكثر إمتاعًا بتوفير الغذاء ووسائل الترويح، وتشجيع الألعاب والقِمار، واستعمال المشروبات الكحولية والعقاقير المخدِّرة والمُسكِّنة، ومختلف أنواع السلوك الجنسي بحيث تكون آثار ذلك جعل الناس في متناول يد السلطة وغير بعيدين عن عقابها ردعًا لهم.»

ويقول: «الأقوى هو الغالب وصاحب الحق والحرية .. إن المطلوب هو قدْرٌ أكبر من السيطرة التي تهدفُ إلى فرضِ ثقافةٍ معيَّنة، وصَوْغ العقول وَفقًا لها.»

ويتحدَّث عن المدينة الفاضلة التي ينشُدها: «البقاء للأصلح هو قانون الطبيعة .. وهي طبيعةٌ حمراءُ الظِّلْف والناب. وإذا كان الإنسان قد خرج من الصراع وهو سيد الأنواع، فلماذا لا نتطلَّع إلى سلالةٍ بشرية تكون سيدة السُّلالات؟ وإذا كانت الثقافة قد تطوَّرَت بعمليةٍ مماثلة، فلماذا لا نتطلَّع إلى ثقافةٍ هي سيدة الثقافات؟» أي هيمنة الثقافة الأمريكية باسم العولمة.

أما عن أسلوب التحكُّم في أهل المدينة الفاضلة فيقول سكينر: «وكل من يشذُّ من أبناء المجتمع ويُصِر على التغيير أو تُحدِّثه نفسه عن الثورة والتمرُّد يمكن علاجُ هذا الشر الاجتماعي عن طريق تكثيف جرعات التجارب معه (مثل التجارب على الحيوانات لتعديل سلوكها) على نحوِ ما يحدُث في عمليات غسيل المخ. وإذا لم يُجْدِ معه هذا الدواء، فالتعذيب هو الأداةُ المثلى لعلاج الحالات المستعصية ولها «دُورُ استشفاء» أو «مراكز علاج» متخصِّصة في هذا الأسلوب المتَّبَع .. وهكذا تتحوَّل الصقور إلى حمائمَ وديعة».

ويدعونا إلى التخلِّي عن أوهامٍ معطِّلة: «الشرط الأساسي لنجاح تكنولوجيا السلوك هو أن نتخلَّى عن أوهامٍ ورثناها تتمثل في معتقداتٍ بالية تقول إن الإنسان ذاتٌ مستقلة، أو إن ثمَّة شيئًا اسمه حريةٌ فردية أو عقل.»

وهكذا يصل إلى غايته بعبارةٍ سافرة وحكمةٍ موجزة: «يستطيع المرء أن يدجِّن شعبًا كما يُدجن الأسود بالاستمناء.»[٢]

---

[٢] المرجع السابق.

هذه هي ثقافة الهيمنة باسم العولمة على لسان واحدٍ من كبار مهندسيها. إنها، مع التقدُّم الحضاري العلمي والتقني، تدخُل بالإنسانية حقبةً جديدةً هي حقبة الثقافة الشفاهية الثانية .. ثقافة السمع والبصر أو الكلمة المسموعة والصورة. ومع حالة فقدان المناعة الثقافية العلمية لدى المواطن العربي سيزداد الخطر إزاءَ تحدياتِ هذه الثقافة اللاإنسانية حيث يتعرَّض لرياحٍ تهبُّ عليه من الجهات الأربع تحمل فكرًا أيديولوجيًّا وتثقيفًا استهلاكيًّا مسطحًا في عصرٍ تهاوت معه الحدود القومية إعلاميًّا وثقافيًّا، ولكن الأخطر أن تتهاوى معه العقول المهيضة الضعيفة بحُكم خَوائها وفقدانها المناعة. وهذه لن تكون أبدًا ثقافة العلم .. فالعلم له أدواته المعرفية التي سترقى بالإنسان إلى حقبةٍ حضارية جديدة وشديدة الكثافة عقليًّا، والتي يمكن أن نُسمِّيَها كما تنبَّأ فرتاد سكي وتيار دي شاردان حقبة المحيط العقلي nooshere. وإنما ثقافة العولمة هي ثقافة ترسيخ الهيمنة والتبعية؛ فهي سلاحُ صياغة الوعي والتلاعُب بالعقول وليست لغة البحث العلمي.

لهذا فإن القضية ليست أبدًا تنمية ثقافية .. إذ أي ثقافة تلك التي نبذل الجهد لتنميتها؟ وإنما القضية حشدُ الطاقات على اختلافها بغية الانتماء إلى حضارة العصر تأسيسًا على استراتيجيةٍ تنموية شاملةٍ كلَّ أنشطة المجتمع، ومتلائمةٍ مع مقتضيات التحوُّل الحضاري في العلاقات والمؤسَّسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتعليمية والثقافية والإعلامية، وتؤكِّد الانتماء والإسهام الإيجابي للإنسان العام.

نريد تحولًا حضاريًّا نتجاوز به أنفسنا من منطلَق قَبول التحدي .. تحدي آلية الهيمنة باسم العولمة، وذلك بفضل مناعة الفعل العلمي والطموح الحضاري على أسسٍ موضوعية، واقتران هذا بقبول تحدِّي المركز .. والعمل على التعاون المنسَّق مع بلدان الأطراف، في إطار تنويرٍ إنساني جديد .. وأن يكون مشروعنا الحضاري ليس محاكاة، ولا قفزًا على الواقع، بل استجابة مجتمعية عقلانية نقدية إزاءَ تحدياتِ الداخل وتحدياتِ العولمة والشرق أوسطية التي هي صورةٌ مصغَّرة من العولمة وتعني الصهيونية.

والاستجابة للتحدِّي تكون منطلقًا صحيحًا حين تأتي ابتكارًا أصيلًا مُعبِّرًا عن تاريخنا بوعي صادق، وعن طموحنا وإمكاناتنا بتقدير علمي صحيح .. ليس الهدف تنمية ثقافية بمعنى المزيد من الرفاه الثقافي الاستهلاكي، على نحو ما يظُن البعض من أن التنمية الاقتصادية تعني المزيد من اليسار المالي .. الهدف تحوُّل حضاري؛ أي الإنتاج الإبداعي بوجهَيه المادي (التقني) والمعنوي (الفكري والثقافي) الذي يدعم ويرسِّخ ثقافة الابتكار والإرادة والتغيير .. هكذا نصون الهُوية التي هي فعل الأنا الاجتماعية في الزمان .. فإن ما نفعلُه هو الذي يحدِّد من نكون.

# الخصوصية .. مظاهر القوة وعوامل الوهن

ما إن شَرعتُ في تأمُّل الموضوع حتى تزاحمَت في رأسي تساؤلاتٌ كثيرة متناقضة: ما الذي نعنيه بالخصوصية؟ ولماذا السؤال والبحث عنها؟ وأي خصوصية نقصد: ثقافية أم اجتماعية أم لغوية أم أيكولوجية .. إلى آخر هذه المصطلحات التي امتلأَت بها الساحة وذاعت في سوق الفكر العربي. وما معنى هذا كله على ألسنة المثقَّفين أو المشتغلين بالفكر .. هل ثمَّة اتفاقٌ حولها؟ أو هل ثمَّة معاييرُ وقواعدُ منهجية للبحث؟ .. وتذكَّرتُ هنا قول الشاعر:

تخالَفَ الناسُ حتى لا اتفاقَ لَهُمْ     إلا على شجَبٍ والخُلفُ في الشجَبِ

ولكن إصرارنا على بحث موضوع الخصوصية أو الهُوية أو غيرهما من مسمياتٍ ومترادفاتٍ على مدى قرنَين من الزمان ليُعاوِد كل جيل السؤال من جديد إنما يعني أحدَ أمرَين؛ إما أننا نسير على نهجٍ خاطئ وندور في حلقةٍ مفرغة لا تصل بنا إلى الغاية. أو يعني، في تصوُّرنا، أن الهُوية بمفهومها النظري المجرَّد هي مفتاحُ أزمتنا الذي إذا ما اهتدينا إليه انفتح تلقائيًّا باب النهوض الاجتماعي على مصراعَيه وانغلق باب التخلُّف .. هكذا وكأننا إزاء قصة من قصص ألف ليلة في التراث.

وهل السؤال هو دعوة للبحث في الخصوصية على نحوٍ أكاديمي .. إذن فإن الأمر يقتضي التزامًا بقواعد مناهج البحث من حيث التحديد الزماني المكاني وتحديد وتوصيف الظواهر؟ أم أن السؤال دعوةٌ للبحث عن الخصوصية وكأننا نبحث عن شيءٍ فقدناه ونسعى جادِّين لاستعادته؟ ولكلٍّ من السؤالَين اجتهاد عندي في ضوء الآراء التي تزخر بها الساحة.

نحن نسمع أن الأكراد والكلدانيين والأشوريين، أو الأرمن المهاجرين من أوطانهم بسبب الاضطهاد والاستبداد يسعَون في بلدان المهجر إلى تجميع أنفسهم وتأكيد خصوصيتهم لتوحيد صفوفهم في الغربة دفاعًا عن قضيتهم، وخوفًا من الذوبان في محيطٍ بشري غريب .. فهل يا تُرى نحن نسأل عن الخصوصية من نفس المنطلق ولنفس السبب؟ .. ونسمع أن اليهود داخل إسرائيل يسألون: من نحن؟ .. اليهود منقسمون فيما بينهم .. وماذا عن العرب الموجودين داخل إسرائيل، هل يسألون السؤال نفسه؟ وبماذا يجيب العرب؟ وهل إسرائيل دولةٌ يهودية بحيث تستثني العرب؟ إذ لو كان الدين هو الأساس، هو الخصوصية، لأصبح الاستثناء لازمًا. وماذا في عصر العولمة التي تخترق رياحها الحدود؟

وفاض خاطري عند تأمُّل هذه التساؤلات.

الحديث عن الخصوصية يأتي على مستويَين؛ خصوصية الإنسان/المجتمع من حيث هو نوع؛ أي خصوصية النوع البشري على مستوى التطور الارتقائي الحي، ثم خصوصية الإنسان/المجتمع على المستوى الحضاري المحلي أو العالمي؛ أي ما اكتسبَتْه المجتمعات على مدى تاريخها في تطويرها لِلُغاتها وعناصر ثقافتها واستجاباتها وأساليبها المميزة في العمل وأساليبها في تنظيم هياكل وبِنَى حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وملاءمة هذا كله للمسرح الجغرافي الذي تجري عليه تلك الأحداث، والتفاعُلات المحلية والإقليمية والعالمية المؤثِّرة على هذا سلبًا وإيجابًا.

وثمَّة تفاعُل وتأثيرٌ متبادل بين الخصوصيَّتَين؛ إذ بات من المسلَّم به لدى علماء البيولوجيا التطوُّرية أن عملية التطوُّر اجتماعيًّا هي عملية تطوُّرٍ مشترك جامعة بين الثقافة والسلوك التكيُّفي من ناحية وبين الطراز الوراثي الظاهري Phenotype. ويشكِّل المستوى التطوري لخصوصية النوع القاعدة والمرتكز لخصوصية الإنسان/المجتمع على المستوى الحضاري المحلي حيث يكون الإطار المحلي أيكولوجيًّا وحضاريًّا هو مسرح النشاط والعامل المباشر المحدِّد لخصوصية الإنسان/المجتمع. والخصوصيتان التطوُّرية البيولوجية والحضارية الاجتماعية كلاهما في وحدتهما الجدَلية صيرورتان تاريخيتان وإن تبايَن الإيقاع الزمني لكلٍّ منهما.

والخصوصية التطوُّرية للنوع؛ أي خصوصية الإنسان/المجتمع المميزة له عن سائر الكائنات هي الفعلُ والتفاعُل الاجتماعيان في علاقةٍ متبادلة فيما بين الأفراد وفيما بين المجتمعات، وهي العلاقة المُنتِجة للفكر وللثقافة وللتاريخ. وتمثِّل علاقة العمل الاجتماعي

والذاتية المشتركة الإطار العام المحدِّد للعلاقات التي يجري فيها وباسمها ويُعبِّر عنها النشاط الثقافي الاجتماعي. ويتميَّز النوع البشري كذلك بخصوصيةٍ مميزة هي القابلية الهائلة للتحوُّر والتنوُّع؛ ذلك أن البشر لا يقنعون بمجرد الحياة لتكون الحياة اطرادًا عشوائيًّا، ولا بمجرد الحياة في علاقاتٍ سكونية نمطية ثابتة أو استاتيكيةٍ مطردة، بل البشر يُنتِجون العلاقات الاجتماعية في اتساقٍ مع الفعل الاجتماعي، مثلما يُنتِجون حياتهم ويُطوِّرونها لكي يعيشوا؛ إذ إن حياة الفعل الاجتماعي النشِط تدفَع تلقائيًّا إلى المزيد من الحاجات ومن ثَم إلى المزيد من التطوير والتنوُّع. إن البشر يُنتِجون هذه العلاقات من خلال الابتكار المستمر لسُبلٍ جديدة للفعل والتكيُّف، ويُنتِجون الثقافة والتاريخ. ومع تعدُّد المكان وامتداد الزمان تتنوَّع سُبل الفعل والفكر والثقافات والتاريخ.

لهذا نقول إن الهُوية الاجتماعية هي فعل أو نشاط النحن الاجتماعية في التاريخ، وهذا النشاط استجابة لإرادة ووعيٍ اجتماعيَّين. وإذا ما فقد المجتمع هذه الخصوصية فكأنما فقد خصوصية النوع لتغدو حياته شأن حياة الحيوان، تكاثرًا أميبيًّا، واطرادًا قدَريًّا عفْويًّا سقطَت عنه إرادة الفعل، وتعطَّل إنتاج الفكر الذي يتولَّد استجابةً لتحديات الواقع المتغيِّر المتجدِّد أبدًا .. لهذا فإن الإنسان/المجتمع يُنتِج ثقافته على النحو الخاص به زمانًا ومكانًا، ويكتسب خصوصيته من طبيعة استجاباته في إطاره الأيكولوجي المميز، ومحيطه العقلي، ونهجه في الحوار وفي التعامُل مع النفس والطبيعة .. ولهذا يمكن القول إن التنوع والابتكار والفعل الإرادي والفكر المتجدد وقابلية التطور والتحور اجتماعيًّا هي جميعها خصوصيات تميِّز النوعَ البشري وتُمايِز بينه وبين غيره من الكائنات. ونقول استطرادًا واتساقًا إن المجتمع الذي لا يعمل في إطارٍ قومي هادف ولا يحدِّد ولا يبتكر استجابةً لتحديات الواقع هو مجتمعٌ عاطل من الفكر أيضًا. ومثل هذا المجتمع لا يملكُ إلا أن ينكُص ويرتَد إلى رصيده الموروث المغترب عن الزمان وعن الواقع، وتكون حياتُه كهفًا مصطنعًا وحنينًا إلى ماضٍ ولَّى أهلُه وزمانُه. والعمل الاجتماعي الهادف في ضوء تحديات الواقع هو جوهرُ وأساسُ روحِ المعاشرة الاجتماعية المتجدِّدة التي تُحكِم الترابُط المتزايد بين أبناء المجتمع، وهو مَنبَت أو مَصدَر توليد الصورة العقلانية المشتركة للمجتمع في بُعدَيها الزمان والمكاني .. وبذا يترسَّخ شعور الانتماء على نحوٍ نشط وإيجابي، وتتماثَل الأهداف، وتتكافَل الجهود، وتتعزَّز الروابط.

والثقافة حسب هذا المعنى مُنَتجٌ اجتماعي لتكييف فُرص ومُناخ ونهج الفعل والتفاعُل الاجتماعيَّين .. إنها إطار الفعل والتفاعُل .. إطار العمل والعلاقات والتأثُّر

والتأثير وليست علة ذلك. ومقتضى هذا القول إن دراسة ثقافة مجتمعٍ ما في ازدهارها أو انحطاطها تستلزم دراسة حالة الفعل أو النشاط الاجتماعي، وعلاقة التفاعُل فيما بين أبناء المجتمع، وكذا فيما بين المجتمعات على المستوى الإقليمي أو العالمي وما تولَّد عن هذا التفاعُل من إيجابيات أو سلبياتٍ عزَّزَت فعالية المجتمع وتلاحُمَه أو العكس.

وخصوصية النوع، والتي يمكن أن نُسمِّيَها الخصوصية القاعدية تمثِّل قاعدة وركيزةَ نشوء وتجلِّي الخصوصية الثقافية للإنسان/المجتمع على المستوى المحلي أو القومي والتي يمكن أن نُسمِّيَها الخصوصية المشتقة. وتتنوَّع وتتعدَّد الخصوصيات الحضارية بوجهَيْها المادي (التقاني) والمعنوي (الثقافي) في إطار بُعدَي الزمان والمكان، فالحضارة هي إبداع الأدوات المادية (التقانة) والمعنوية (الإطار الفكري/القيمي) أي الثقافة استجابة لتحدياتٍ وجودية يفرضُها الواقع المتجدِّد بتفاعُله مع الإنسان/المجتمع. وهذا التعريف يتسم بالدينامية .. إذ يُدمِج الإنسان/المجتمع كأحد مكوِّنات البنية الحضارية بسلوكه وفكره وقيمه، وباعتباره طَرفًا في حوارٍ نشِط مع الطبيعة وخصوصيتُه مستمدةٌ من واقع حاله. وهنا لا يكون الإنسان/المجتمع كينونةً ذاتية مستقلَّة مطلَقة منفصلة عن الطبيعة، ولا يكون عنصرًا مؤثِّرًا فيها فحسب، بل هو طرف حوارٍ واستجابة وتفاعُل في بنيةٍ وجودية حية مشتركة متنوعة ومتحورة أبدًا. ويتسق هذا التعريف أيضًا مع مفهوم التعدُّدية والتنوُّع والتطوُّر في الزمان والمكان. وإن كان هذا لا يمنع، علاوةً على ما سبق، من النظر إلى آلية التحول الثقافي في ضوء تطور ونشاط الجهاز العصبي للإنسان/المجتمع من حيث الاختزان والرصيد (الذاكرة الفردية والجمعية) والتغذِّي على الجديد، وممانعة القديم لهذا الجديد على نحوِ ما يحدث في الصراع أو التناقُض بين الجديد والتقليد.

## الخصوصية والفعالية الحضارية

في ضوء ما سبق نقول إن الخصوصية الحضارية المتحوِّرة بوجهَيها المادي والمعنوي هي ما يتفرَّد به الإنسان/المجتمع من صفاتٍ مميزة من خلال الصيرورة التاريخية التي هي تفاعُلٌ حي إرادي عقلاني في بيئةٍ طبيعية جغرافية من خلال الوجود الإنساني المتمثِّل في المجتمع لا الفرد بإيجابياته وسلبياته. وإذا كانت الاستجابة، التي هي فعل وتفاعُلٌ إرادي اجتماعي، شرطًا أساسيًّا، فإن الإنسان/المجتمع، في أي حضارةٍ انهارت أو تيبَّسَت وجمدَت وكفَّت عن الأخذ والعطاء، بحيث لم يعُد يُسهِم في اطراد العملية التاريخية ببناء حضارةٍ بديلة من صنعه ومُعبِّرة عنه، هنا تضيع هويته، ويفقد تفرُّده الإيجابي، بل إنه

يغدو مسخًا؛ إذ لا شيء في مجال الثقافة يبقى على حاله، وإنما الثقافة أو الهُوية الثقافية هي الإنسان/المجتمع إمَّا إلى تقدُّم وازدهار أو إلى تدهوُر وانحسار، ويعيش مثل هذا المجتمع في غربتَين؛ غربة في الزمان وغربة في المكان.

والوعي والعقل الاجتماعيان هما نتاج هذا التفاعُل، وهما أيضًا وفي الوقت ذاته أداةُ هذا الصراع. إنهما وليدا الصراع من حيث كونهما أداةً ومحتوًى؛ ومن ثَم يتعيَّن لمعرفة طبيعة الخصوصية الثقافية أن نسأل عن طبيعة هذا الصراع الوجودي وأطرافه، وعن الوسط الأيكولوجي الذي يدور فيه، والعوامل المحدِّدة لنهج الصراع. ودَور الوعي والإرادة أو مساحة كلٍّ منهما حضورًا أو غيابًا. وطبعيٌّ أن يتطوَّر هذا كله مع التطوُّر الحضاري في إطار الصراع بين الموروث والجديد.

فالإنسان الذي يعيش على قطف الثمار يرى الطبيعة هي الواهب المعطي؛ إذ يجد الثمارَ دانيةَ القطوف من حوله. والإنسان في بيئة الرعي لا ينشُد غير فيْءٍ يستظل به وعيناه إلى السماء تتأمل المعطي الوهَّاب بينما أغنامه سارحةٌ ترعى وتتوالد وتتكاثر، ولا يكلِّف نفسه سوى عناء التعبير عن الحمد والشكر والامتنان. والإنسان في البيئة الزراعية التقليدية قديمًا يبذل قدْرًا أكبر من الجهد والمتابعة ولكن الأمر في رحم الغيب متروك لرضاء القدَر؛ ولهذا أرى أنه في مجتمع الشرق القديم نشأَت ثقافةٌ هي وليدة خصوصية العمل الاجتماعي وعلاقاته في مجال الرعي والزراعة، وتميَّز فكر الصحراء والزراعة التقليدية بأنه فكرٌ سكوني «استاتيكي» على عكس فكر البحار والطبيعة المتغيرة القُلَّب دومًا فإنه فكرٌ دينامي متغير .. ولذلك نجد أبناء الرعي والزراعة أنزَعَ إلى الفكر المحافظ المتجانس. وثقافة الشرق التقليدية لها تبايُناتُها حسب طبيعة العمل ومقتضياته من ارتحال أو استقرار. إنها أشبه بثقافة أو حضارةٍ عنقودية لها خيط أو عصبٌ أساسي جامع ولكن لكل وحدةٍ تمايُزها الفرعي. وتميَّزَت هذه الثقافة في عموميتها بخصوصية نهج الصراع بين الإنسان ضد الخطيئة اشتياقًا إلى الغيب المطلق المتعالي والمفارق الفعَّال. وهذه رؤية تنطوي على تصوُّرٍ رمزي لعلاقة الإنسان بالوجود وطبيعة العمل. هذا بينما نجد في ثقافة الصين وجنوب شرق آسيا كمثالٍ آخر لحضارة/ثقافةٍ عنقودية خصوصية صراع الإنسان/المجتمع ضد اللاتناغُم اشتياقًا إلى التناغُم. وهذه ثقافة تؤكِّد تلاحُم البيئة الاجتماعية، وأن الخطيئة هي كل ما يُفسِد هذا التناغُم والتلاحُم في الوجود وفي المجتمع وفي النفس وفي الفكر. ونجد كمثالٍ ثالث عند الإغريق والرومان أو في القارَّة الأوروبية خصوصية صراع الإنسان ضد الطبيعة، البحار والجبال، من أجل فهم مظاهر انتظامها،

ومن أجل انتزاع الوجود أو البقاء؛ أي صراع ضد القدَر وإن تخفَّى وراء قِناع، وهي أيضًا ثقافة المخاطرة في بيئة الجبال والبحار والإبحار والتي فرضتها طبيعة العمل والحياة، وهي ثقافة المهاجرين المغامرين في اليابان والأمريكتَين كمثالٍ رابع.

ونلحظ في هذا كله أن الإنسان/المجتمع لا يعيش علاقاته مع النفس والبيئة الطبيعية وما وراء الطبيعة بشكلٍ مباشر وإنما يعيشها من خلال رموزٍ وتصورات أو بِنًى ذهنية تشكِّل الإطار المعرفي القيمي. وتكون الثقافة الاجتماعية بقدْرِ ما هي الإطار المحدِّد لنهج السلوك، حجابًا بين الإنسان/المجتمع وبين واقع الوجود الطبيعي وما وراء الطبيعي. إنه يتعامل مع الوجود من خلال هذا الإطار المعرفي/القيمي. ويعبِّر الإنسان عن هذا كله من خلال المنتجات الاجتماعية؛ الفن والأدب والمأثورات ومن خلال الطقوس والشعائر .. وتتميَّز هذه الأُطر بقابلية التنوُّع الشديد، وبقابليتها للتأثُّر والتطوُّر بفعل أو حسب قوة العلاقات والتفاعُلات والنشاط الاجتماعي .. ويتوقف سيادة وعيٍ معيَّن دون غيره على الموقف والوضع التاريخي الحضاري، وعلى نوع العمل الاجتماعي والتفاعُلات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات والنظم الحاكمة لهذه العلاقات. وتتبايَن صُور التعبير داخل المنظومة الحضارية الواحدة وإن جمعَها جذرٌ مشترك؛ لذلك نُشبِّهها بالعنقود الجامع لخصوصيات ثقافيةٍ فرعية .. مثال ذلك التعبير الديني عند المجتمع البدوي نراه مغايرًا للتعبير الديني في المجتمع الزراعي المستقر، وهو ما يعني أن الوعي الاجتماعي الديني في المجتمعات الإسلامية «أو الشرقية عمومًا» متباينٌ بتبايُن طبيعة المجتمعات وليس كما يظن البعض أنه خصوصيةٌ واحدة؛ إذ تسُود المجتمعات الزراعية، كمثال، خصوصية التعبير عن العلاقة بالأولياء والتقاليد المؤسَّسية الدينية في صور ورموزٍ متباينة على عكس المجتمع البدوي فإنه بحكم الارتحال لا يعرف مزارات الأولياء ولا نظام المؤسسات الدينية المستقرة، ولا الوطن الأرض وإنما يوحِّد المجتمع بين العقيدة والشيخ؛ فالشيخ هو الجامع أو التجسيد لهذه الخصوصيات ومَنْ حوله أتباع. والانتماء انتماءٌ إلى فكرة أو عقيدة وليس إلى وطن؛ ولهذا ليس غريبًا أن نجد الدعوات المُنبثِقة عن هذه البيئة تُناهِض دائمًا الانتماء للوطن، وتؤكِّد الانتماء للعقيدة متجاوزة المكان والتاريخ.

وهذا على عكس الحال تمامًا في حضارة التصنيع التي هي شيءٌ جديد تمامًا غير مسبوق. هنا الإنسان ولأول مرة في تاريخه الحضاري يتدخل بإرادته ليُغيِّر من طبيعة أشياء إلى أشياءَ أخرى، بل إنه إزاء ظواهرَ طبيعية جديدة، وهو الفاعل الصانع والمسئول عن حاضره ومستقبله على الأرض .. والجديد هو العمل الاجتماعي الذي تتطوَّر

أدواته، والذي تولَّد عنه إطارٌ معرفي/قيمي جديد ورؤيةٌ جديدة لصورة الوجود والإنسان وحدودهما وإيقاع الزمان والتحوُّل المتسارع على أيدي الإنسان/المجتمع. إنها خصوصيةٌ مغايرة ولكن في متصلٍ تاريخي متعدد ومترابط المراحل تأسيسًا على الخصوصية القاعدية للنوع البشري.

لهذا كله فإن دراسة الخصوصية أو الهوية الثقافية أو الذاتية القومية .. إلى آخر هذه المسمَّيات يتعيَّن أن تجري في ضوء منهجٍ متداخل المباحث Imterdisciplinary أي في ضوء مناهج ومنجزاتِ علومٍ عدة وثيقةِ الصلة بالموضوع؛ من بينها سوسيولوجيا المعرفة عن نشأة الأُطر المعرفية/ القيمية وتكوينها وتاريخيتها، وفي ضوء علم النفس التكويني وعلم نفس المعرفة، والتاريخ الاجتماعي والظروف والملابسات التي أثَّرَت إيجابًا وسلبًا في هذه الأُطر المعرفية/القيمية، وأيضًا في ضَوء علم الوراثة والعلاقة بين العمل الاجتماعي والسلوكيات المكتَسَبة وعمليات التكيُّف وبين الطراز الوراثي الظاهري Phenotype بحيث تنشأ وتترسَّخ ظواهرُ سلوكية تتوارث اجتماعيًّا وتأخذ طابعًا ثقافيًّا.

تأسيسًا على ما سبق نرى خطأ القول إن الخصوصية أو الهُوية القومية مطلقة لا تاريخية وواحدة في كل زمان ومكان. كأن يقول قائل مثلًا إن هُوية الأمة الإسلامية هُويةٌ واحدة مطلقة، إنها «الحقيقة المطلَقة للأمة الإسلامية، وإن الانفتاح على الحضارات أو التطور الحضاري لا يغيِّر من هذه الحقيقة المطلقة، وإن سِمَتَها المميزة هي التديُّن.» هكذا وكأن مصر مثلًا قبل الإسلام أو قبل المسيحية لم تكن متدينة، أو أن المجتمعات غير المسلمة غيرُ متدينة ولا تعرف ثقافاتها الاجتماعية شيئًا عن الأرواح والغيب أو عن القيم المؤسَّسة على عقيدةٍ دينية. ويبدو هنا وكأن الدين خصوصيةٌ في المطلق بمعزل عن الإنسان/المجتمع والتاريخ. ومثل هذا القول يعزل الدين نشأةً وتكوينًا وحياةً متطورة عن واقع الفعل الاجتماعي التاريخي، ولا يرى أن الدين هو الإنسان/المجتمع الذي هو فعاليةٌ نشِطة في الزمان وفي المكان ويتأثَّر بهذه الفعالية سلبًا وإيجابًا .. ودون ذلك تهويمٌ في فراغ. ونلحظ هنا إغراقًا في المطلَقات والمعميات؛ فكلمة «أمة» مطلَقة دون اعتبار للزمان والمكان والتاريخ الاجتماعي .. وكذا صفة التديُّن. ويكشف هذا عن وجهٍ أيديولوجي سياسي غيرِ علمي في طرح القضية. والحديث المطلَق المرسَل، فضلًا عن أنه غير علمي منهجًا ومبحثًا، فإنه أيضًا دعوةٌ ضمنية إلى ردةٍ سلفية وكأن الخصوصية أو الهُوية ظاهرةٌ غير أرضية أو غيرُ اجتماعية شَهدَت ميلادها، وبلغَت أَوْجَها وقت ازدهارها

طفرةً واحدة على أيدي السلف الصالح؛ ومن ثَم فهي النموذج الأوْلَى بأن تقتدي به جموع الأمة أو المجتمعات الإسلامية.

ونحن إذ نُقرِّر أن الخصوصية صيرورةٌ تاريخية نشأة وتكوينًا وتطورًا بناء على خصوصية النوع، فإن هذا يعني ضرورة بحث الخصوصية في تطورها التاريخي الاجتماعي وبيان عوامل الازدهار والانحسار، والقوة والوهن. وحريٌّ بنا أن نلتمس هذا لا في الانتماء اللفظي إلى فكر أو عقيدة، بل في حالة المجتمع من حيث الفعل أو النشاط الإنتاجي الإبداعي والمُنْتَج الفكري الثقافي؛ أعني الواقع الحضاري بوجهَيه، والوحدة الجدلية التفاعُلية بين الإنسان/المجتمع وبين الواقع المتغيِّر، وأيضًا التفاعُل في المحيط الإقليمي والعالمي سواء كان في صورة حوار وتبادُل تأثيرٍ سلمي أو في صورة صراعٍ وحروب.

ونحن إذ نُقرِّر أيضًا أن مصر والشرقَين الأدنى والأوسط تسُودُهما خصوصيةٌ ثقافية محورها الصراع بين الإنسان والخطيئة اشتياقًا إلى الغيب المطلق الفعَّال والمهيمن الجبَّار، فإننا في ضوء التزامنا بأن الخصوصية صيرورةٌ تاريخية، وأنها حدثٌ تاريخي يجري في إطار الفعل والتفاعُل الاجتماعيَّين؛ أي العمل الاجتماعي والإبداع الفكري نرى أن هذه الخصوصية، وهي ساحة ومحتوى ونهج العلاقة بالغيب، تتغيَّر بتغيُّر واقع الفعل والتفاعُل الاجتماعيَّين؛ ففي عصور الازدهار الحضاري ومع أَوْج النشاط الإبداعي المادي والفكري للمجتمع نجد مساحةً لإرادة الإنسان/المجتمع في شئون الدنيا دون إخلالٍ بمبدأ الإيمان بالغيب المتعالي المُفارِق. هذا على عكس الحال في عصور الانحلال والانحطاط الحضاري إذ تتلاشى مساحة إرادة الإنسان/المجتمع، ويسود مع الإيمان بالغيب منهجٌ غيبي في التفكير، وينصرف مخاض الإنسان/المجتمع كله إلى الغيب؛ أي يستغرقه الغيب ثقافيًّا بالكامل، ويستغرقه الوجدان المأزوم بالتناقُض بين الفكر الراكد النكوصي وبين واقع الحياة.

وحريٌّ بنا أن نلحظ الفارق بين الإيمان بالغيب ومنهج التفكير الغيبي؛ ذلك أن الإيمان بالغيب لا يحول دون اختصاص إرادة الإنسان/المجتمع بشئون حياته في الدنيا ومسئوليته عنها. أما منهج التفكير الغيبي الذي يسود في عهود الانحلال فإنه يُلغي الإرادة، ويُذيب فكر الإنسان/المجتمع في محيط الغيب؛ أي يُفضي إلى تغييب الفكر والعقل، ويتخلَّى الإنسان/ المجتمع عن إرادته ومسئوليته، ويجفُل عن قَبول التحدِّي، ويعتمدُ التواكُل، وتسقط أو تُهدر فعالية العقل. وهذا هو المنهج السائد تاريخيًّا في مصر

منذ سقوط الحضارة المصرية. وأعني بسقوط الحضارة هنا سقوط الإرادة السياسية المصرية، وسقوط القضية القومية المصرية، وتعطُّل الفعل الإبداعي الإنتاجي الاجتماعي للمجتمع المصري في تكامله ووحدته.

إن مصر منذ الغزو الفارسي ٥٢٥ق.م. وإصدار قرارٍ بحل الجيش المصري، ونهب مؤسَّسات الإنتاج الثقافي للعقل المصري؛ أي المعابد، وهي تعيش بغير قضيةٍ قومية تمثِّل المجتمع في إرادته الموحَّدة وفي تكامُله وتفاعُله مع الخارج وتماسُك بنيته في الداخل. وتحوَّل الشعب المصري منذ ذلك التاريخ وعلى أيدي الغزاة المتعاقبين حتى ظهور أول داعيةٍ للتنوير الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، ثم أول حاكمٍ مصري عام ١٩٥٢م، أقول تحوَّل الشعب المصري منذ الغزو الفارسي وحتى هذا التاريخ إلى تجمُّع بشري لا مجتمع .. العمل جهدٌ فردي للخلاص الفردي من أعباء وعذاب الغازي، وتعطُّل إنتاج المعرفة كنشاطٍ مجتمعي .. وحريٌّ بنا أن ندرس ظاهرة الإنسان المصري على مدى هذا التاريخ لنعرف الحصاد النفسي للشخصية المصرية الفرد والمجتمع من أثَر تعطُّل العمل الإنتاجي والإبداع الفكري، والاستبداد والقهر على أيدي الحكام محليين وأجانب.

لهذا كله أرى أن ثقافتنا الاجتماعية السائدة والمعيشة تتميز بخصوصية هي وليدة الانحلال الحضاري، والقهر الخارجي، والاستبداد السياسي، وتحلُّل الروابط الاجتماعية، وتعطُّل التفاعُل الاجتماعي .. هي ثقافة الهزيمة والإذلال.

وأول وأبرز هذه السمات أنه تسود مصرَ والبلدانَ المحيطةَ بها ثقافةُ الغنوصية .. وهي ثقافةٌ مغرقة في روحانيتها ونزعتها الباطنية. وهي ثقافة منسوبة إلى هرمس أو تحوت مثلَّث العظمات أو العظيم ثلاثًا على نحوِ ما اعتاد المصريون القسم بالله العظيم ثلاثًا .. والثقافة الهرمسية المتخلِّفة عن عصر الانحلال، والتي هي صورةٌ تأويلية لثقافة عصر الازدهار الحضاري، هي ثقافةُ الذوبان في الغيب وسقوط إرادة الفعل ومسئولية الإنسان/المجتمع .. ثقافةُ طلبِ الخلاص في الآخرة وأن الحياة تأمُّل لتجلِّيات الغيب، والسعادة في الخلاص ونيل الثواب الأخروي، والخير كل الخير للمرء في الإكثار من أعمال الإيمان.

يقول هرمس: «اجمعوا بين محبة الديانة والحكمة، وقفوا أنفسكم على تعليمها، وإن قدرتُم على أن يكون زمان مقامكم في هذه الدنيا مصروفًا بأَسْره إلى ذلك دون غيره فافعلوا، ومتى كنتم بهذه الصفة سهُل عليكم ما يصعُب على غيركم.»

والسمة الثانية التي تؤثِّر سلبًا على جهدنا وقرينة بالأولى، هي أن مجتمعاتنا العربية، وبسبب الانحطاط الحضاري والقهر والاستبداد، وتعطُّل الفعل والفكر الاجتماعيَّين تسودها حتى الآن الثقافة الشفاهية، ثقافة الكلمة والصوت واللفظ. وهذه ثقافة عصور التخلُّف قياسًا إلى الثقافة الكتابية ودَورِها في الإصلاح الديني ونهضة العلوم والديمقراطية. وخصوصية الثقافة الشفاهية أنها ثقافة الكلمة والذاكرة والنص والعقلانية. ويحكُمها منهجٌ غيبي في التفكير يقتطع الفكر الاجتماعي من سياقه التاريخي؛ فهو فكر اللحظة. والكلمة هي الوجود، والنص هو المرجع القدسي، واستظهار النص سبيلنا إلى المعرفة عن الحياة والوجود؛ ولهذا فإن الشيوخ الفقهاء هم حفَظةُ وسدَنةُ النص، وهم عقلُ الأمة ومرجعُها، وسواهم أتباعٌ عليهم الطاعة .. ولذا فإن ثقافة النص هي ثقافة النخبة والتسلُّط والذاكرة، وأيضًا ثقافة الخضوع والتبعية عند العامة، وتسود هذه الثقافة في مُناخ الأمية الأبجدية والأمية الثقافية، وهو المناخ السائد على مدى قرونٍ من القهر والاستبداد.

وعاشت مصر وشعوب المنطقة قرونًا رعايا لرب السيف وسلطان العقيدة .. العقيدة هي الهُوية والخصوصية وليس الفعل الإبداعي والتلاحُم الاجتماعي تعبيرًا عن الانتماء الوطني. وطبعيٌّ أن نقول إن الأساس الموضوعي هو تخلُّف وانحطاط مستوى العمل الاجتماعي على المستوى الحضاري وعلاقات الفعل والتفاعُل فهذه هي علة الخصوصية الثقافية السائدة بيننا، ثقافة القهر والاستبداد. وليس العكس كأن نقول إن خصوصية الإنسان المصري هي الذل على نحو ما ذهب المقريزي في عبارته: «قال الرخاء إني ذاهب إلى مصر فقال الذل وأنا معك.» وليست خصوصيتنا المطلَقة هي الاستكانة والخوف أو الانصراف بكليتنا إلى الغيب وانصراف فكرنا وعقلنا، دون غرائزنا، عن الحياة الدنيا، وإنما هو واقع حالنا الحضاري والاجتماعي والسياسي وظروف التحلُّل والانحطاط والقهر والاستبداد .. وإلا فإن إصدار الأحكام المطلَقة، وهي منافيةٌ للعلم، تعني أن واقعنا اليائس قدَرٌ لا فكاك منه .. هذا على عكس منطق الواقع والحياة.

أعود بعد هذا، وتأسيسًا عليه، إلى السؤال الذي بدأتُ به: لماذا عناء البحث النظري والسؤال عن الخصوصية وإرجاء التحرُّك نحو النهضة إلى حين الوصول إلى إجابةٍ حاسمة؟ هل لأننا بصدد عملٍ قومي .. نهضةٍ قومية لا سبيل إليها دون الإجابة مقدمًا على السؤال؟ ماذا عسانا أن نصنع بتعريف الخصوصية أو مترادفاتها عند مواجهتنا لتحديات الحضارة على الصعيد العالمي؟ إن سؤال ما هي خصوصية مجتمعٍ ما سؤالٌ نظري فلسفي واجتماعي،

ولكنه يجد مُبرِّره في حالةٍ واحدة فقط حين نناقش حالنا، وواقع حياتنا وفعاليتها في التاريخ وعلاقتها بهذه الخصوصية التي هي حدثٌ مرحلي أو صيرورةٌ زمانية مكانية؟ أن نسأل في معرض دراسة عن الإنسان/المجتمع كظاهرةٍ تاريخية: ماذا جرى لنا في تاريخنا بحيث أصبحنا على ما نحن عليه من مظاهرَ سلوكية وبنيةٍ ثقافية تشكِّل خصوصية، ولكنها خصوصية ليست أبدًا أمرًا مطلقًا؟ كيف نراجع تاريخنا، ونتأمل واقع حياتنا على أساسٍ نقدي لنعرف مظاهر الضعف والخطأ، ونهج الاستجابة السلبية أو العازفة عن سلوك المخاطرة وقَبول التحدي بالفعل لا بالقول التماسًا لأسباب القوة التي تدعم جهدًا نهضويًّا، وتُسَلِّحنا برؤية علمية عن «النحن» في التاريخ بينما عيونُنا على المستقبل، وليس عن «النحن» في المطلَق كتعريفٍ مجرَّد نظن أنه ثابت مع الزمان، ونشعر بالحنين إليه، وأن صلاح حالنا في استعادته.

نحن الآن بواقعنا وحالنا محصِّلة تاريخ، ويُضنِينا شعور التخلُّف والعجز عن المنافسة ومشاعر الخوف والدونية .. والانصراف عن المغامرة، وعن الفضول المعرفي، وعن بذل الجهد للإسهام الإيجابي في حضارة العصر .. لماذا؟ وهذا هو السؤال، وليس أبدًا ما هي هويتنا أو خصوصيتنا الثقافية في المطلَق؟ أعني أن نُبدلَ السؤال بسؤالٍ دينامي مستقبلي: لماذا نحن كذلك تاريخًا وواقعًا؟ .. من منطلق محاولة الفهم العقلاني النقدي والطموح المستقبلي المُخاطِر .. إن السؤال عن من نحن إغراقٌ في النظر المجرد، وتيهٌ في حلقةٍ مفرغة قضينا معها قرنَين دون جدوى .. إن الذات أو النحن هي فعلٌ اجتماعي في التاريخ. الخصوصية فعلٌ تتجلَّى فيه صفات الذات، وتزدهر معه .. إن ما نفعله هو الذي يحدِّد من نكون.

فليكن سؤالنا سؤالًا يستحثُّنا على الفعل لا التأمُّل النظري المعمَّى .. يحثُّنا على تغيير الواقع لا الاستغراق في تهويمات.

إن تأكيد وحدة الانتماء وتعبئة الجهود على الصعيد الاجتماعي القُطري والقومي لا يكون بالبحث النظري المجرَّد عن الخصوصية أو الهُوية، ولا يكون من وراء قناعٍ أيديولوجي يُزيِّف التاريخ وإنما يكون تأسيسًا على التفكير من خلال الحقيقة العلمية لفهم تاريخنا، ذواتنا، كظاهرة، والكشف عن العوامل الاجتماعية المؤثِّرة سلبًا وإيجابًا في سلوكياتنا ورؤانا الثقافية من أجل إعادة بناء الإنسان الذي هو الهدف والأداة، ويكون كذلك بالفعل النشِط اجتماعيًّا بغية الانتماء الحضاري إلى العصر، وبغية التغيير الإرادي تأسيسًا على هذا الفعل الاجتماعي .. إذ لو قلنا الإسلام أو التديُّن أو الروحانية أو الشهامة

أو العفَّة والطهر .. سيظل الانتماء شعارًا لفظيًّا. وواقع الأمر أن الناس يتعمَّق لديهم شعور الانتماء بفضل الانتماء المشترك إلى جهد وعملٍ يكفل الوجود والبقاء ويعزِّز قدرات التحدي.

والنهضة ليست بحاجةٍ إلى فكر أو هدفٍ مستنبط من الماضي، ولا العودة إلى خصوصيةٍ انتقائية، ولكنها، بعد فهمٍ عقلاني نقدي للتاريخ، بحاجة إلى عمل وفكرٍ إبداعيَّين على مستوى حضارة العصر، إلى فكرٍ يراجع الواقع كمحصلة تاريخ لا التراث كمعايشةٍ للماضي .. وهو تراثاتٌ متنوعة متضاربة .. حريٌّ أن يكون سؤالنا عن الخصوصية دعوةً إلى موقف وعمل، علاوةً على التفكير عَبْر الحقيقة العلمية، وتأويل الموروث في صالح الدعوة الجديدة .. إنسان العصر، وليس العكس؛ أي لا نعتمد الموقف وبرنامج العمل في ضوء الموروث.

لماذا لا نقول إن أحد التحديات التي نواجهها وتتعارض مع طموحنا أننا مهمَّشون عالميًّا .. لا يأتي لنا ذكرٌ في كتاب أو صحيفة أو وكالات أنباء .. ولا يعرف عنا العالم المتقدِّم والمتخلِّف إلا إننا بلادُ آثارٍ للسياحة وتاريخ قديم. ليس لدينا ما نقدِّمه وإنما نحن نستهلك منتجات العالم الأول فكرًا وسلعًا مادية ومن ثَم نحن زبائن أو تابعون. وإن زيَّف أحدُ الشيوخ هذا وقال: «لقد سخَّر الله لنا الغرب.» وهكذا أضحت التبعية باسم الدين أمرًا مستساغًا بل تعبيرًا عن رضا الغيب .. العالم لن يذكُرنا إلا بعطائنا وإسهامنا الحضاري الذي هو حصاد أفعالنا وإنجازاتنا العصرية في البحث العلمي والتقانة ونظامنا في إدارة حياتنا الاجتماعية .. لن يذكُرنا إلا إذا كانت لنا ضرورةٌ وجودية، ونسُد فراغًا في هذا العالم .. وليس غريبًا أن تردَّدَ على ألسنة بعض مفكري الغرب قولهم: «هناك شعوب لو اندثَرَت لن يشعر العالم بخسارة لفقدهم.»

# التراث والتحديث في ضوء تجربة الهند

الوجود الإنساني وجودٌ ثقافي طبيعي (فيزيقي) ممتد في التاريخ، والإنسان في تعامله مع الواقع أو مع المحيط العقلي يصوغ دائمًا وأبدًا مفاهيمَ جديدة هي صورةٌ مجملة عن الواقع في تاريخيَّته وأهدافه المستقبلية، وبذا تكون هي البوصلة التي يتحرك على هديها أو ما نُسمِّيه الإبستيم أو الإطار الثقافي (المعرفة/القيم) حصاد الفعل والفكر في التاريخ.

والتراث هو الرصيدُ المتراكم من رموز وطقوس وحكمة وفكر وإنجازاتٍ مادية بل وعادات وقدرات واستعداداتٍ عصبية وذهنية وردود أفعال واستجابات .. جميعها في اتساق مع الوجود المادي الطبيعي للإنسان وللبيئة مسرح التلاؤم، وتهيِّئ للإنسان/المجتمع في مجملها إمكانيةَ الحركة قُدمًا على نحوٍ يدعم وجودَه الحاضر وحركتَه إلى المستقبل في صورة تطوُّر وتغيُّر.

معنى هذا أن الإنسان/المجتمع أو لنقُل الثقافة بشقَّيها المادي والروحي في جدل وحوارٍ مُستمرَّين عَبْر الإنسان.

وتُصبِح معادلة الوجود: رصيد ثقافي، فعل وفكر، رصيد جديد.

وفي حالة الفعل والفكر تجري عملية تغذيةٍ مرتدَّة أو مراجعة لما هو ملائم ويدعم الحياة الراهنة في اتجاه حركةٍ مستقبلية، واستبيان أوجه القصور أو الإعاقة لطرحها جانبًا تيسيرًا للوفاء بمتطلبات الحركة قُدمًا. وفي خلال ذلك ينشأ ما نسمِّيه الموقف .. موقف الإنسان/المجتمع من المعوِّقات ومن الحوافز مجسَّدًا في رؤيةٍ مجتمعية أو تيارٍ فكري يدعو إلى التمسُّك ويدعم الحوافز وأيضًا يدعو إلى التخلي عن كل ما يشكِّل عوائق وحوائل وعقبات.

وليس مجال حركة الإنسان/المجتمع بيئة محلية أو وطنًا فقط بل بيئة أوسع إقليمية وعالمية تشتمل على تناقُضاتٍ بين المجتمعات هي في آنٍ واحد تناقضٌ ثقافي علاوةً على المصالح الاقتصادية، والفكرية ... إلخ. ويعبِّر المجتمع والمجتمعات عن هذه التناقُضات والصراعات في صياغةٍ أيديولوجية .. فالتغيُّر أو الحركة تحدُث في إطارٍ من التناقُضات العالمية.

يبدو واضحًا أن وجود الإنسان/المجتمع رهن طرفَين نقيضَين الجمود/الاستمرار، وهو وجودٌ متكامل ماديًّا وروحيًّا؛ أي فكرًا وثقافة وإنتاجًا وعملًا في الطبيعة .. والسؤال: إلى أي حدٍّ يدعم الرصيد الثقافي والموروث الحركة/الاستمرار؟ أو على العكس إلى أي حدٍّ يكون عائقًا للحركة وسببًا في الجمود؟ والحركة هنا ليست حركةً مادية بل حركة المجتمع في إطارٍ ثقافي يعبِّر عن الوصل والفصل .. الاتصال بالماضي والقطيعة عنه .. إذن هناك علاقةٌ عضوية بين التقليد والاستمرار. وتقوم الثقافة الاجتماعية الموروثة والمكتسبة حال التلاؤم والتكامل بينهما بدَورِ الحاكم والموجِّه لهذه الحركة .. الحاكم للفعل والفكر بما تفرضه الثقافة من رؤًى وحوافزَ ومُحرَّمات .. معنى الزمان .. صوت الإنسان .. حقه وقدرته ومسئوليته، ردود الفعل .. علاقة هذه القدرة بالتغيير .. التغيير فعلٌ إنساني أم فعلٌ متعالٍ .. دور وحدود إرادة الإنسان.

وينطوي كل تراث على آلية التأويل التي تهيِّئ للإنسان/المجتمع أن يحذف ويضيف في سبيل التكيُّف والملاءمة، وفي لحظات التحوُّل الاجتماعي الحاسم يستعين المجتمع بهذا الرصيد الثقافي يستلهمه ويُحاوِره في ضوء تحديات المرحلة ومتطلباتها. وتجري خلال الحوار عمليةُ إعادة تقييمٍ وإثبات لعوامل الحركة والتغيير ومجالاتها ومداها. وتأتي أو تتباين حركة الإنسان/المجتمع عند المواجهة لهذه التحديات بين موقفَين على طرفَي نقيض؛ ردةٍ إلى الماضي في إطار حاكميةٍ مطلقة للموروث وإغفال لمنطق الواقع، أو قطيعةٍ مطلقة معه هي قطيعةٌ متوهَّمة في الحقيقة إذ إنها مستحيلة، وارتماء في أحضان الواقع الآني أو حداثة الآخر .. ويدور حوارٌ وصراع للملاءمة والتكامل للاتصال والانفصال ..

## إشكالية التحديث في البلدان النامية

مشكلة تحديث المجتمع والملاءمة بين الثقافات لا تختص بالسياسة أو بنظام الحكم فقط .. ذلك أن مشكلة المواءمة بين التراث وبين متطلَّبات العصر تمتد لتشمل كل جوانب الحياة؛ الآداب والفنون والسياسة والاقتصاد والتنشئة الاجتماعية ... إلخ. وتستلزم كذلك

رؤيةً نقدية لواقعنا وموروثاتنا؛ أي رصيدنا الفكري من معارفَ وقيمٍ بحيث يغدو التراث أداةً نافعة وداعمة للنهضة القومية وللتقدُّم الاجتماعي .. أي عنصرٍ نطرحه جانبًا مع الماضي .. وأي عناصرَ لا تزال تحتفظ بخصوبتها الإبداعية.

وهذه الرؤية النقدية لا تأتي اعتسافًا وإنما لها أركانٌ أساسية أولها التزامٌ بمنهج التفكير العلمي في حدود العصر ثم استيعاب للنظريات العلمية كمحدداتٍ تُوجِّه البحث والنظر، وتطبيق ذلك على الواقع في ضوء رؤيةٍ مجتمعية تعبِّئ قُوى المجتمع.

ولقد برزَت مشكلة العلاقة بين التغيير الاجتماعي وبين التراث الثقافي في صورةٍ حادة داخل البلدان المستقلَّة حديثًا خلال فترات نضالها خلال القرن الـ «١٩» والعشرين، ولكنها برزَت أكثر حدةً وكثافةً مع النصف الثاني من القرن العشرين. ها هنا ظَهرَت مفارقاتٌ يتعين حسمها نظريًّا وفي الممارسة العملية للتطوير الاجتماعي.

حداثة الغرب الذي يفرض نفسه كقوةٍ مهيمنة هو مصدر الإنتاج الفكري والإعلامي والسلعي ولا فكاك من التكامل معه .. هو المهيمن عسكريًّا واقتصاديًّا وعلميًّا .. وهو الذي روَّج لفكرة أن الحداثة نمطٌ أحادي واحد هو النمط الغربي ولا تعدُّدية .. عكس ما يُقال الآن .. كل مجتمعٍ عقد العزم على تحديث نفسه عليه أن يقتفي أثَر الغرب .. ومن هنا برزَت مشكلاتٌ عديدة منها التغريب وطمس الهوية والقيم الاجتماعية أو التراث والتاريخ. وظَهرَت تياراتٌ فكرية متعددة داخل بلدان العالم الثالث تباينَت بل وتصادمَت رؤاها وإن أجمعَت على ضرورة التغيير، وبرزَت تساؤلات عن التراث والثقافة القومية والهُوية، وطُرق التغيير والتطوير .. من نحن؟ وبأي منهجٍ نبحث هذا الأمر؟ وكيف نحدِّد ذواتنا؟ ومرجعيَّتنا في ذلك مرجعيَّةٌ دينية أم فلسفيةٌ علمية؟ .. ومن خلال أي منظور .. منظورٍ قائم على التعصُّب القبلي أم منظورٍ حضاري شامل؟ وما معنى التراث الثقافي ودلالته كقيمةٍ اجتماعية؟ وهل هو نسيجٌ متجانس واحد على مدى الزمان في التاريخ؟ وهل قضية التغيير هي قضيةٌ نظرية؟ إن القيم الفكرية والثقافية؛ أي القيم الروحية والقيم المادية التي تجمَّعَت عَبْر القرون، لا تزال باقيةً تفرض نفسها على الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي بل والعلمي بسلبياتها وإيجابياتها، وتؤثِّر على خطو المجتمع نحو المستقبل والاندماج في تيار الحداثة العالمية والنشاط العلمي على المستوى العالمي. إنها إذن ليست مشكلةً نظرية بل تتجاوز حدود النظرية لتشمل حياة قطاعاتٍ واسعة من السكان وتستلزم تغيُّراتٍ جذرية في هياكل وبِنى المجتمع .. وصولًا إلى مجتمع

مؤسساتٍ علمية واقتصادية واجتماعية ودينية. ولكلٍّ حدودُه ومساحة نشاطه في تكامُلٍ دفعًا للحركة الاجتماعية إلى الأمام.

وظَهرَت أوجه التبايُن بعد الاستقلال بين القادة السياسيين والاجتماعيين والمفكرين والكتَّاب والفنانين في تقييم التراث الثقافي ودَورِه في التطوير الاجتماعي وتحديد ما هو نقديٌّ ديمقراطي إنساني يتسق مع مقتضيات التطوير وبين ما هو محافظٌ بالٍ ينتمي إلى الماضي. واحتدَم الجدل بشأن أيها يمثِّل وجه المجتمع الصحي والصحيح والناهض ويكفُل حركته الارتقائية علمًا وفنًّا وأدبًا وإسهامًا حضاريًّا حداثيًّا.

وبات واضحًا في خِضَم المعارك المناهضة للاستعمار أن ما هو إيجابي من الأفكار التقليدية يفيد كدرعٍ ضد التغريب الثقافي وضد التوسع الأيديولوجي الإمبريالي، ومن أجل توكيد الشعور بالذاتية والتمايُز القومي وتوكيد العراقة الثقافية والتاريخية، التي عمد الأجانب إلى إغفالها .. إنها الوجه المناقض لمحاولات طمس الذاتية وطمس الذاكرة التاريخية .. ولكن هل نستعيد الماضي فكرًا وثقافةً دون اعتبارٍ للبعد الزمني .. ومقتضيات العصر؟

طبيعيٌّ أن تتوزَّع القوى الوطنية بين طرفَي نقيض إلى أن تلتمس السبيل الصواب ويجتمع رأي الأمة على النهج الصحيح. هناك من التزم بالنقل والتقليد والانكفاء على الذات وقايةً من الذوبان فاغترب في الزمان .. وهناك من غفلَت بصيرته عن واقعه وتاريخه مبهورًا بحداثة الغرب. وهؤلاء يشيحون بوجوههم عن تراث الآباء والأجداد، يَرونَه تخلفًا وتقمصًا روحيًّا أعمى ويدعون إلى التجديد بمعنى إعادة وبناء الثقافة وَفْق نموذجٍ مستعار من الغرب فاغتربوا عن التراث في المكان .. وهناك طريقٌ وسط هو طريق القوى الوطنية التقدُّمية المؤمنة بعراقة التاريخ والتمايُز القومي ومؤمنة أيضًا بحركة التاريخ والتغير الاجتماعي وأن لكل عصرٍ مقتضياته. ودافَع هذا الجناح عن ثقافةٍ ديمقراطية أصيلة فسعى للانتصار على الاتجاهات العدمية من التراث الثقافي للمثقَّفين أصحاب التوجُّه الغربي مثلما سعى للانتصار على اتجاه العزلة والانكفاء على التراث والتقوقُع في شرنقة الماضي وقطع الصلة بالواقع الحاضر .. يلتمسون من التراث ما يُحييهم ويعزِّز حاضرهم في مواجهتهم لتحديات العصر. ورأَوا أن مناط الحكم على هذا وذاك هو مشكلات المجتمع ومعيار الحسم والترجيح هو مشاركة جموع الناس أصحاب المصلحة والتاريخ والمستقبل في بناء مجتمعهم من خلال مؤسَّساتٍ دستورية.

## الهند بين التقليد والتجربة

التغيير الاجتماعي على طريق التحوُّل والارتقاء الحضاري ولادةٌ جديدة بكل مخاض وآلام الولادة إذ يجدِّد المجتمع ذاته .. يؤكِّد ذاته ولا ينسلخ عنها، ويرسِّخ القيم الإيجابية ويغرس أو يصوغ إطارًا معرفيًّا/قيميًّا جديدًا مع كل منعطفٍ في تاريخه الحضاري؛ ومن ثَم فإنه يشكِّل دورةً ويؤذِن بتحول وانقضاءِ حِقبة .. ليس ردَّة وليس انفصالًا. وهذه النقلة الحضارية وإن اختصَّت ثمارها ونتائجها، مخاضها وآلامها، بمجتمعٍ بذاته إلا أنها تُعبِّر عن تفاعلٍ أوسع مدًى بين حضاراتٍ ذوات تواريخ وفعالية .. ولهذا تسقط مع التغيير دعوى الانفراد والعزلة.

ومع هذا التحوُّل الشامل لكل مقوِّمات ونشاطات الحياة يبدع الكُتَّاب والمفكرون والأدباء والفنانون الجديدَ المستلهمَ من الماضي العريق والمتجاوب مع مقتضيات العصر الحديث وعملية التحديث، وبذا تتجلَّى الأصالة التي هي مزاجٌ إبداعي يصل الماضي بالحاضر ويغرس دعائم القدرة على الحركة ومواجهة التحديات؛ فكل عصرٍ له مستواه الخاص من الإنتاج والعلاقات الاجتماعية وإدراكه الفني المميز ويقدِّم أفكاره الجديدة، وله مهامٌّ جديدة تستلزم تأملًا جديدًا، مجددًا ونقديًّا، وتطويرًا إبداعيًّا لتقاليدَ راسخة في تجاوبٍ مع مقتضيات الواقع والعصر.

وإن العلاقة بين ما هو تقليدي وبين ما هو تجديدي تكتسب قدرًا مميزًا من المعاصرة وقت منعطفات التاريخ الحاسمة حيث يبرزُ التباين الصارخ بين عناصر التقدم وعناصر الانتكاس في التراث الثقافي لبلدٍ ما. ولقد أُعيد تقييم التراث الثقافي للشرق القريب والبعيد، وأُعيد تأويله على مدى القرن الـ «١٩» بينما كان الشرق يمر بمرحلة يقظةٍ في سبيل الوعي القومي، وبدأَت حركات التحرر الوطني أولى خطواتها.

وكتابات طاغور مثالٌ رائع ومتميز لهذا التآلف بين التقليد والتجديد وبين الشرق والغرب ارتكازًا على التفاعل الأصيل بين العناصر التقدمية للثقافتَين. يقول رابندرانات طاغور في مثل هذه المناسبة ١٨٦١–١٩٤١م: «لقد حان الوقت لكي نفتح خزائن السلف ونضع ثرواتهم في خدمة الحياة، لتكون عونًا لنا على بناء مستقبلنا.»

ولكن طاغور شأن غيره من التقدُّميين آمن بأن التجديد الأصيل لثقافة الهند مستحيل بدون التمثُّل الإبداعي للثقافة العالمية واستيعابها على هُدى متطلَّبات شعبه وبلده وقضاياهم المُلحَّة.

إن رابندرانات طاغور ومحمد إقبال في الأدب وفي الفن وكذلك رادها كرشنان في الفلسفة وجواهر لال نهرو في السياسة، حاولوا شأن زعماء الإصلاح والتطوير التقدُّميين في بلدان الشرق حل مشكلة التحديث من خلال المواءمة أو التآلُف؛ أي عمل مركَّب من ثقافة الشرق وثقافة الغرب في ضود مشكلات عصرهم وواقعهم.

وقال نهرو في كتاب «اكتشاف الهند ١٩٦٤م» إن انعدام الصلة مع الغرب يفضي إلى الركود وفقدان الحيوية وتعطُّل الإبداع؛ لذا بات لزامًا علينا الآن أن نركِّز بقوة على الجانب التأليفي الذي يؤلِّف بين الثقافتَين ويجعل من هذا كله مجالًا للدراسة.

## التراث الهندي في القرن الـ «١٩» الهندوس والمسلمون وحركة النهضة

في مرحلة الاستعمار الأوروبي أُعيدت هيكلة النظام السياسي في الهند وانتقل مركز الجاذبية من كبار مُلَّاك الأراضي إلى الموظَّفين أو أصحاب الرواتب أعضاء الدولة البيروقراطية الاستعمارية وكان لهؤلاء أسلوب حياةٍ جديد وأفكارٍ جديدة.

ظهر ما عُرف باسم «النهضة الهندوسية» Hindu Renaissence بدأَت مع حركة Brahmo Sawaj في ١٨٣٠م، في البنغال تحت قيادة Raja Ram Mohan Roy، لم يكن الهدف هو إحياء وعقلنة الجوهر الروحي للهندوسية وإنما صياغة أفكارٍ جديدة وإن جاءت تأسيسًا على الديانة الرسمية أعقبتها حركة «النهضة الإسلامية» Muslim Renaissence وأهم زعمائها سير سيد أحمد خان. الحركتان كانتا تدعُوان إلى الليبرالية وتحملان الطابع الهندي. لم تكن الليبرالية عندهم هي ليبرالية الغرب حرية أو مساواة أو حرية العمل الاقتصادي. وإنما قدَّمَت الحركتان تفسيرًا جديدًا لمعنى العلمانية والإنسانية والعقلانية لملاءمة الوضع الهندي وظروف الهند واحتياجاتها.

رفضت الحركتان الطغيان والاستبداد باسم الدين وعلى أيدي رجال الدين.

سير سيد أحمد خان اتخذ رسالته بتيسير الخروج من التعليم التقليدي الذي يسيطر عليه العلماء المتخلِّفون. والاهتمام بالتعليم الإنجليزي والغربي.

كان سير سيد أحمد خان رائدًا لفلسفةٍ عقلانية جديدة تُعبِّر عن الإسلام، وهاجمَه العلماء.

سير سيد أحمد خان هو أب الحداثة الإسلامية وتأثر بفكر راجا رام موهان روي زعيم «النهضة الهندوسية»، وتعاونَا معًا من أجل حركة إصلاحٍ ديني في الهندوسية والإسلام مع البوذية (التعليم الديني لا يحل مشكلات المجتمع).

وتتميز الهند بأن من بين لغاتها المتعددة والكثيرة ذات القيم الحضارية العريقة لغة هي اللغة السنسكريتية التي تمثِّل قوة ربط وحلقة وصلٍ متينة لم تنقطع لتُساعد على استمرارية وحدة الثقافة الهندية، وتمثِّل السنسكريتية مصدر تغذية بفضل رصيدها الثري الذي تنبع منه روافدُ عديدة. ومع هذا فليست السنسكريتية هي المصدر ولا الرصيد الوحيد الذي يغذِّي الثقافة الهندية الحديثة.

ويشكِّل الأدب الهندي القديم الأساس لبناءٍ ضخم متعدِّد الطوابق للأدب الهندي الحديث .. ولكن ليس كل ما اشتمل عليه الأدب الهندي القديم يمكن قبوله اليوم كقوةٍ إبداعية حية. وفي هذا يقول الناقد الهندي جوبتا Gupta «ليس كل ما ينتمي إلى القديم يمكن إحياؤه في العصر الحديث تحت شعار اتصال التقاليد .. وإنما يتعيَّن أن يبقى فقط عَبْر العناصر التقدُّمية الديمقراطية في التراث الثقافي الهندي ونعمل على تطويرها.» ويقول: إن التقاليد الهندية لا سبيل إلى الارتقاء بها إلى أعلى عليين إلا إذا ما استوعبنا النظرة العلمية المعاصرة إلى العالم.

وقضية تحديثِ الهند ثقافيًّا وروحيًّا وماديًّا في جميع أنشطة الحياة هي قضيةٌ قومية أسهمَت من أجلها جميع القوى على اختلاف عقائدها ممن اجتمع رأيهم على النهوض بالهند على أساسٍ من إحياء التراث أو البعث الهندي بكل محتوياته الإيجابية، والمزاوجة بين هذا الرصيد الإيجابي من القيم الفكرية والثقافية والروحية بكل تبايناته وبين المبادئ الأساسية للنهضة المعاصرة. ولم تكن العقائد الدينية عند هذا الجناح التقدُّمي سببًا لمنازعة أو اختلاف؛ لذلك نجد الهند في عام ١٩٧٦م، تقيم احتفالًا كبيرًا إحياء لذكرى أمير خسرو بهلوي الشاعر المسلم الهندي الذي عاش من ٧٠٠ عام، وهو عالمٌ صوفي إنساني، وأكَّد النقاد والدارسون في الهند أنه علم من أعلام الثقافة الهندية وأن كتاباته ونشاطاته فتحَت آفاقًا جديدة لحياة الناس ووعيهم. إنه في التراث الهندي رمز نهضةِ ووحدةِ شعوب الهند على اختلافهم. وهذا على عكس الشاعر العظيم تولسيداس Tulsidas الذي عاش في القرن الـ «١٦» إذ ينظر إليه النقَّاد والدارسون التقدُّميون أنه مفكرٌ براهمي فقط.

وليست الهند استثناءً في معركتها القومية من أجل التحديث؛ إذ ظَهرَت فيها مثلما ظَهرَت في الصين وفي اليابان وفي مصر قوًى متعدِّدة موزَّعة بين طرفَين نقيضَين ومتصارعة كلٌّ له رؤيته بشأن الطريق إلى المستقبل؛ فمثلما نجد طاغور وإقبال ونهرو ومن قبلهم أمير خسرو وغيرهم نجد أيضًا من ينحُون نحَو الناقد الأدبي والكاتب الهندي جورودات Gorudat الذي قال إن البنية السياسية القائمة على مبادئ الديمقراطية والنظام البرلماني

بنيةٌ غير مقبولة. ودعا إلى إبدالها ببنيةٍ أخرى تتسق حسب زعمه مع «روح الهند، وذلك بإقامة دولة هندية حيث تتركز السلطة في أيدي البرهمانيين.» وعادة ما تأخذ تيارات المحورية الذاتية صيغةً دينية وتتفاقم بشدة في حالات الانحسار القومي والافتقار إلى استراتيجيةٍ تنموية قومية شاملة؛ ذلك أنه في حالة الانكسار والهزيمة ترتدُّ الشعوب إلى فرق وجماعاتٍ تصل بهم النكسة إلى أصولٍ ماضوية مقطوعة الصلة بالواقع وتصطبغ بصبغةٍ ترسِّخ عوامل الفرقة.

وفي مواجهة مظاهر الردَّة وفي ظل الحركة التقدُّمية القومية يسعى زعماء النهضة إلى إبراز وتأكيد العنصر الإبداعي الحي الديمقراطي النقدي في التراث الثقافي، والذي يكفل الاستمرار والاتصال ودعم الوحدة القومية ويجُبُّ أسباب الفرقة والاختلاف.

لذلك فإن السؤال: ما هو العنصر الإبداعي الحي الديمقراطي النقدي في التراث هو سؤالٌ أساسي ومحوري. والإجابة على هذا السؤال شديدة التباين، وهنا تتجلى عبقرية الزعيم الملهم؛ فها هو نهرو كمثال رأى أن شعر الملاحم الهندية القديمة يمثل عنصرًا تقدميًّا ويقول في هذا: «منذ أقدم عصور التاريخ وهذه الملاحم لا تزال تمثِّل قوةً دافعة وحيوية في حياة الشعب الهندي .. وهذا تأثيرٌ طيب ثقافيًّا وأخلاقيًّا .. وإني أكره أن أدمِّر أو أن أطيح بكل هذا الجمال والرمزية الخيالية التي يشتمل عليها هذا القصص .. إن غالبية الأساطير والقصص تتصف بالبطولية من حيث المفهوم، كما تعلِّم الناس الالتزام بالصدق والحق والعهد مهما كانت النتائج المترتبة على ذلك، والإيمان حتى الموت، والشجاعة والتضحية من أجل الخير المشترك.»

ونحن نستطيع أن نلمس في التراث الهندي، شأن تراث شعوبٍ كثيرة، العناصر الإبداعية التقدُّمية التي يتعين على أبناء كل ثقافة أن يستلهموها وأن يُبرِزوها بناءً على دراسةٍ عقلانية ووعيٍ تقدمي نقدي، فمن هذه العناصر الإبداعية التقدُّمية في التراث الهندي حب الطبيعة وعشق تأملها في صورةٍ شاعرية، والتطلُّع الغنائي للوجود.

ونجد آداب الفيدا زاخرة بكل القيم التي تمجِّد الإنسان، بل إن آلهة الفيدا لهم قسماتٌ تتطابق مع فكرة الإنسان كمثلٍ أعلى. مثال ذلك أن الإله إندرا Indra إله قبائل الرعاة تُصوِّره أغاني الفيدا محاربًا شجاعًا يناضل ضد الشياطين والأشرار، وهو أيضًا إله الرعد والمطر والخصوبة .. إنها آدابٌ تغرس الحب والتناغُم مع الوجود والتغني بالحياة وازدهارها.

وتؤكد الأوبانيشاد القيمة المستقلة للشخصية الإنسانية، وتمجِّد بهجة الحياة على الأرض، إذ تقول مثلًا: «الحق إن جوهر هذه الدواب هو الأرض، وجوهر الأرض هو الماء وجوهر الماء النباتات، وجوهر النباتات الأزهار، وجوهر الأزهار الثمار، وجوهر الثمرة الإنسان، وجوهر الإنسان الأُسرة.» وهكذا يستلهم الكتاب والأدباء والفنانون والتقدُّميون من مثل هذا التراث معنًى متجددًا لوجود الإنسان وطبيعة الإنسان في ارتباطه بالعالم المحيط به، وتأكيد قيمة الإنسان/الأُسرة/المجتمع .. أو تأكيد جلال الإنسانية. وتحمل آداب الفيدا والأوبانيشاد، شأن كل الآداب الثقافية الروحية الموروثة، الوجهَين المحافظ التقليدي والتقدُّمي الإنساني المتفائل، وهنا تتجلى عبقرية الإنسان في إبراز العناصر التي تُحييه وتدعم وجوده وارتقاءه.

وهذه مهمةٌ مقدسة ومسئوليةٌ تاريخية ملقاة على كاهل كل من تصدى لريادة وزعامة شعبه، ويسعى لوضع قواعد للتنشئة الاجتماعية التي تحشدُ الصفوف وتقوِّي لُحمة الترابط والانتماء وتؤكِّد التواصل الإيجابي بين تراث الماضي وإبداع الحاضر الذي سيغدو بدوره تراثًا لأجيال المستقبل. وحريٌّ بنا أن نلحظ أنه في كل مراحل النهضات كانت العودة إلى منابع التراث تستهدف تمجيد الإنسان والكشف عن ثراء عالمه الباطني والروحي، وتأكيد إيمانه بقوَّته وسلطانه وحقه، وأنه صانع مصيره على الأرض .. فهذه هي الأمانة في أجلى معانيها .. إن أول الخيط لحل الأزمة الحضارية؛ أي النهضة، هو تأكيد هذه القيم الإنسانية ليُصبح الإنسان حرًّا ومسئولًا، وبهذا يبدأ التحدي في سبيل العلم والتعليم والصحة والاقتصاد والممارسات السياسية والتشريعية ... إلخ، وانتزاع مقوِّمات الحياة الإنسانية بكل تجلياتها العصرية.

# الترجمة ومستقبل الثقافة في مصر[1]

حريٌّ بنا أن نجعل من الاحتفاء بذكرى طه حسين مناسبةً للمراجعة. مراجعة الفِكر والأداء .. فِكر الرجل ودَوره .. ومراجعة الذات، ذاتنا، فعلنا وفكرنا نحن .. أين كان وكنا منذ ستين عامًا وقت صدور كتابه أو مشروعه «مستقبل الثقافة في مصر» عام ١٩٣٨م .. وكيف حالنا الآن؟

تميَّز طه حسين بخصائصَ نادرة هي بحقٍّ خصائص المثقَّف الثوري في موقفه من السلطة ناصحًا وناقدًا، وموقفه من الكافة مستنفرًا وحافزًا على الحركة الناهضة والإسهام الإيجابي في حضارة العصر، وداعيةً ومُحرِّضًا على الالتزام بالفكر المستنير.

كان طه حسين تجسيدًا حيًّا لإرادة التحدي، على الرغم من المكاره، رَحْب الأفق؛ إذ امتد فكره، واتسعَت آمالُه إلى أبعد الآفاق. لم يأْسِره ماضٍ وإن اعتزَّ به، ولم يفنَ في سلبية في فكر حضارة العصر بما له من هيمنة وإن أكبَره، وإنما استوعَبه بعقلٍ ناقد، وانتماءٍ وطني، عارفًا إيجابياته ومظانَّ الانتفاع به. وكتابات طه حسين وأحاديثه ومحاضراته عن الحياة في عهده هي آراءٌ مهَّدَت لصوغ مذهبٍ مطرد مستقيم في تنظيم الثقافة في مصر. إنها تكشف عن معاناة، وعن تأملٍ فكري طويل، وتمثِّل فلسفة استوعبَت مشكلات الوطن، وخصائص البيئة، والموروث الثقافي، وتحديات الحضارة.

دوائرُ ثلاث شغلَت فكره، مصر في القلب، حضارة وتاريخًا ومستقبلًا، والعرب والإسلام في صورةٍ مستقبلية مزدهرة وانتماءٍ حضاري، وتلاحُم عربي، ثم أوروبا أو

---

[1] أُلقيَت في ندوة بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة بمناسبة مرور ستين عامًا على صدور كتاب «مستقبل الثقافة في مصر».

حوض البحر المتوسط مجال التفاعُل الحضاري والتخاصُب. كان طه حسين بتفكيره هذا مفكرًا ومثقفًا منحازًا إلى العامة، ناقدًا للسلطة، وكان بذاته مشروعًا قوميًّا للنهضة الثقافية والعلمية والتعليمية. يمثِّل فكره في تكامله رؤيةً استراتيجية شاملة. يتحدث عن الاستقلال الاقتصادي، والاستقلال السياسي، وعن القوة العسكرية الحامية، وعن التعليم بتفاصيل مراحله ونظام أدائه ومناهجه، وعن القائمين به والقائمين عليه، ويتحدَّث عن الاستقلال العلمي، العلم الصحيح لا الزائف أداة تثقيفٍ وصياغة عقلٍ جديد مستنير؛ يقول: «إذا كان هناك شرٌّ يجب أن نحمي منه أجيال الشباب فهو العلم الكاذب، الذي يكتفي بظواهر الأشياء، ولا يتعمَّق حقائقها، فلننظر كيف نردُّ عن أجيال الشباب هذا الشر، وليس إلى ذلك من سبيلٍ إلا أن نقيم ثقافة الشباب على أساسٍ متين» (مستقبل الثقافة، ص٥٩).

من هنا ولهذا السبب تحديدًا أدعو إلى أن يكون الاحتفاء مناسبة للمراجعة العقلانية الناقدة .. مصر ومشروعها الثقافي منذ ستين عامًا الذي حدَّد طه حسين أبعاده، ورسَم خطوطه، وبذل الجهد من أجله .. العقل المصري بين الاستنارة والظلامية .. ومصر ومشروعها الثقافي الآن، إن وُجد، بعد ستين عامًا من التحوُّلات الحضارية العميقة في العالم والتي تفرض مهامَّ جديدة .. وماذا حقَّقنا إن كنا حقَّقنا شيئًا؟ أم لا نزال نُراوِح مكاننا حتى ليحق أن نقول إننا تراجعنا أو تخلَّفنا نسبيًّا أكثر مما كنا منذ ستين عامًا، لا قياسًا إلى حالنا، ولكن قياسًا إلى المسافة أو الهُوة الحضارية الفاصلة بيننا وبين العالم المتقدم: هل ضاقت بفعل نشاطنا وإنتاجنا الإبداعي؟ أم اتسعَت عما كان عليه الحال منذ ستين عامًا .. وقياسًا إلى محتوى العقل واستنارته ودَوره وفعاليته واستقلاله؟ وقياسًا إلى المثقَّف الدَّور هل هو مع السلطة أم مع الجماهير؟

طه حسين شاهدٌ على عصره. شغلَته هموم مصر والعالم العربي .. ملأَت عليه نفسه وقلبه في غير تعالٍ أو تعصُّب أو هوًى .. لم يكن شأن جيل المثقَّفين الذين اعتلَوا مسرح الثقافة مع النكسة والانحسار خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر أو النصف الثاني من القرن العشرين. ويحدِّثنا طه حسين عن مثقَّفي النصف الأول من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ويقارن بينهم وبين مثقَّفي الانحسار والانكسار وذلك حين يقول في مستقبل الثقافة: «الواقع أني معجَب بهؤلاء المثقَّفين من المصريين؛ فهم قد بذلوا من الجهد، واحتملوا من العناء، ما لا يشعُر به المعاصرون لهم، وما سيقدُره لهم التاريخ حقَّ قَدْره. نشَئوا في بيئةٍ معادية للثقافة أشد العداء، ممانعة لها

أشد الممانعة، وقد بدءوا بأنفسهم فحرَّروها من كثيرٍ من التقاليد الثقيلة الفادحة حتى عدَّتْهم بيئتُهم شُذَّاذًا وقاوَمْتهم ألوانًا من المقاومة، فلم يَهِنوا ولم يضعُفوا وإنما مضَوا أمامهم لا يلوون على شيءٍ حتى كُتب لهم النصر.

قاومَهم الشعب لأنه لم يفهَم عنهم، وقاومَهم السلطان الظاهر لأنه أشفَق منهم، وقاومَهم السلطان الخفي لأنه رأى فيهم قادة الحرية والهُداة إلى الاستقلال. فثبتوا لهذا كله، وانتصروا على هذا كله. وقد أدركنا هذا العهد الذي لم يكد ينتهي بعدُ، والذي ما نزال في أعقابه، وما نزال نشهد بعض آثاره، والذي التقى فيه جيلان من المثقَّفين؛ أحدهما الجيل القديم الذي كان يتخذ الأدب وسيلة إلى العيش وكسب القوت، ثم إلى كسب الثروة والحظوة عند الكبراء وأصحاب السلطان وعند الأغنياء والمُوسِرين، مهدرًا في سبيل هذا كله، بل في سبيل ما هو أيسر من هذا كله، كرامتَه وحريتَه ورأيَه وشعورَه أيضًا، والجيل الحديث الذي آثَر الحرية والكرامة على كل شيء، وتعرَّض في سبيل الحرية والكرامة لكل شيء، فلم يتخذ الأدب سبيلًا إلى القوت، ولا إلى الثروة، ولا إلى الحظوة، وإنما اتخذه سبيلًا إلى لذَّته العقلية، ومتعته الفنية، وإلى إيقاظ الشعور، وتنبيه الشعب إلى حقه وواجبه وترقية الذوق، وإذاعة هذه الحياة العقلية الجديدة في مصر بوجهٍ عام. أدركنا هذا العهد الذي التقى فيه جيلان من المثقَّفين الأدباء، نزل أحدهما حتى عن رجولته، فأصبح ظلًّا للمُنعِم عليه بالقليل أو الكثير، ونزل أحدهما الآخر عن كل شيء في سبيل هذه الرجولة» (مستقبل الثقافة في مصر ص٣٦٥، ١٦٦).

لم تكن الثقافة عند طه حسين صخبًا ولا ضجيجًا، ولا رياءً أو ادعاء، ولا مهرجاناتٍ وموالد لحساب ذوي الجاه والكلمة والسلطان، حيث يطفو على السطح الزامر والزبَد. ولم تكن رِطانًا أو تَرفًا للخاصة في مَعزِلهم عن الواقع والذي يزيدهم عزلةً وانحصارًا، وإنما الثقافة عنده هي فعل وفكر الانتماء إلى حضارة العصر، وخلق إنسانٍ حضاري عصري جديد، وتمكين المثقَّفين من أن يُنتِجوا فيُضيفوا ويُفيضوا على مجتمعهم، ويجدِّدوا ويشاركوا في تنمية الثروة الإنسانية من العلم والفلسفة، ومن الأدب والفن، وتمكين المثقَّفين من التعاوُن على نشر أعظم حظٍّ ممكن من الثقافة بين طبقات الشعب. والتعاون على أن تتجاوز الثقافة الوطنية حدودَ الوطن فتغذو أممًا أخرى قد تحتاج إلى هذا الغذاء المصري، وتتصل بأممٍ أخرى راقية نحن محتاجون إلى أن تعترف لنا هذه الأمم بأننا لسنا خاملين ولا خامدين ولا قاعدين ولا عيالًا عليها، والتعاون بين الدولة والشعب على تحقيق الصلة

المنظَّمة الخصبة المُنتِجة بين مصر وبين الثقافات الأجنبية على اختلافها وتبايُن لغاتها ومناهجها (مستقبل الثقافة في مصر، ص٣٥٤، ١٥٥).

قال هذا عام ١٩٣٨م، عقب الاستقلال، أو ما سُمي آنذاك الاستقلال بناءً على معاهدة ١٩٣٦م. ولم يمَلَّ من الإلحاح والتكرار والإعادة مؤكدًا أن الاستقلال غاية إلى هدفٍ أرقى وأبقى؛ فالأمم لا تقنع بالحرية والاستقلال وحدهما، بل تضيف إليهما الحضارة التي تقوم على الثقافة والعلم. ولولا أن مصر قصَّرَت، طائعة أو كارهة في ذات الثقافة والعلم لما فقدَت حريتها، ولما أضاعت استقلالها. الاستقلال الثقافي لا معنى له إلا إذا كان أخذًا وعطاء؛ أخذ لما تتجه الأمم الأخرى من أنواع المعرفة وإعطاء مما ننتجه نحن من أنواع المعرفة.

وجدير بالذكر أن طه حسين، على الرغم من أنه نشأ وتعلم وتثقَّف داخل الإطار الثقافي فإنه كان ناقدًا عقلانيًّا لهذا الإطار دون إخلالٍ بمعنى الانتماء. وعلى الرغم من أنه تعلَّم وتثقَّف داخل إطار المركزية الأوروبية وهي في عزِّها إلا أنه كان مناهضًا لروح المركزية الأوروبية في أصولها العرقية وأسطورة التفرُّد الأوروبي، وناقدًا للهيمنة الثقافية أو السياسية. وها هو يقول: «ليس بين الشعوب التي نشأَت حول بحر الروم (أي البحر المتوسط) وتأثَّرَت به فرقٌ عقلي أو ثقافي ما، إنما هي ظروفُ السياسة والاقتصاد.» .. ويقول: «ليس العيب في جبلَّتنا وإنما النظم التي تدبِّر أمورنا بحاجة إلى إصلاح». ويقول في موضعٍ آخر: «فأنا لا أدعو إلى أن ننكر أنفسنا، ولا أن نجحد ماضينا، ولا إلى أن نفنى في الأوروبيين» (مستقبل الثقافة، ص٣٥). وكيف تقوَّل عليه الناس بعض الأقاويل وهو الذي يؤكِّد الحاجة إلى الاستقلال العقلي والنفسي والعلمي والثقافي: «فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني فنحن نريد وسائله بالطبع. ووسائله أن نتعلَّم كما يتعلم الأوروبي، لنشعُر كما يشعُر الأوروبي، ولنحكُم كما يَحكُم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي، ونصرِّف الحياة كما يصرِّفها» (مستقبل الثقافة، ص٤٤). و«أن نسير سيرةَ الأوروبيين، ونسلُكَ طريقهم لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاءَ في الحضارة» (ص٤١)، «فالعلم لا وطن له، ولكنه إذا استقر في وطنٍ من الأوطان تأثر بإقليمه وبيئته ليستطيع أن يتصل بنفوسِ ساكنيه» (مستقبل الثقافة، ص٣٨٤). ويقول كذلك: «ونحن حين ندعو إلى الاتصال بأوروبا والأخذ بأسباب الرُّقي التي أخذوا بها، لا ندعو إلى أن نكون صورًا طبق الأصل للأوروبيين كما يُقال، فذلك شيءٌ لا سبيل إليه، ولا يدعو إليه عاقل» (مستقبل الثقافة، ص٤٧).

ونراه يؤكِّد في مشروعه الثقافي: «ونحن نُريد الاستقلال العلمي والفني والأدبي .. هذا الذي يمكِّننا من أن نهيِّئ شبابًا قادرين على حماية الوطن .. وأننا أندادٌ أكفاء للأجنبي. نريد استقلالًا يمكِّننا من أن نتحدث إلى الأوروبي فيفهم عنا، ومن أن نسمع للأوروبي فنفهم عنه .. أي أن نكون إبداعًا وإنتاجًا وثقافة وتفاعلًا على مستوى لغة أو فكر حضارة العصر لا غرباء. ووصولًا إلى هذا نريد من بين ما نريد الحريةَ الداخلية وقوامها النظام الديمقراطي .. ونريد الحرية الخارجية وقوامها الاستقلال الصحيح والقوة التي تحوط هذا الاستقلال» (ص٤٣–٤٤)؛ ولهذا يجب أن يزول البغي والطغيان، ونحن أهلٌ لذلك، وأن يسود العدل والمساواة بين الأفراد والمجتمعات، وأن يكون غذاء العقل علمًا صحيحًا لا زائفًا؛ فالعقل العلمي أساس الانتماء والبناء، ودعامة الاعتزاز، والقوة الدافعة للعمل والإبداع.

وبدون الثقافة والعلم والحرية والعدل والمساواة لن نفرض وجودنا على ساحة المنافسة أو الصراع الحضاري: «أنا أخشى أشد الخشية أن يكون تقصيرنا في ذات الثقافة شديدَ الخطَر على مكانتنا السياسية والاقتصادية؛ لأن الفوز في السياسة والاقتصاد لا يتأتَّى للأمم الجاهلة ولا للشعوب الغافلة.»

لهذه الأسباب مجتمعةً آثرت أن يكون حديثًا عن الترجمة ومستقبل الثقافة في مصر، وأن يكون الحديث نظرة إلى الماضي القريب في ضوء كتاب مستقبل الثقافة في مصر تعقُبها نظرة إلى الحافز. وآثرتُ أن تكون الترجمة محورًا يدور حوله ومن أجله الحديث؛ ذلك لأن الترجمة تجلٍّ للنشاط الثقافي الاجتماعي وحيويته، وهي أيضًا ضوءٌ كاشف عن موقع ثقافة الأمة إزاء ثقافات العالم، وموقف الأمة ما بين الجمود والانغلاق وبين التسامُح والانفتاح؛ إذ من المؤشرات الأساسية على موت ثقافةٍ ما أن ترى هذه الثقافة نفسها قادرة على أن تستغني عن الترجمة، ويصيبها داء القناعة ومن ثَم الانكفاء على الذات، فتتآكل الذات إلى درجة الاندثار. والترجمة تعني من بين ما تعني نشر قيمٍ أخلاقية عليا، وتسامحًا فكريًّا إزاء فكر الآخرين في إطارٍ من الوعي العقلاني النقدي، وتعني تساميًا يتجاوز القضايا الشخصية الذاتية إلى التفاعل مع قضايا شموليةٍ كونية، وإيمانًا بتعدُّدية الثقافات وتفاعلها، ووحدة الظاهرة الإنسانية. والترجمة الحقة تؤدي دورًا جذريًّا في الانفتاح على ثقافة الآخر وهو باب التفاعُل والتلاقُح الخصب والانفلات من نِير الانغلاق والتقوقُع في الأنا لتخترق الذات المغايرة. وهذا ما لا تقوى عليه ولا تُطيقه إلا ثقافةٌ اجتماعية فاعلة لمجتمعٍ منتجٍ مبدع نهمٍ إلى استيعاب علوم الحضارة، وإلى العطاء

الحضاري. ومن هذا المنطلق ربط طه حسين بين الترجمة ومستقبل الثقافة، واعتبرها عمادًا وأساسًا متكاملًا مع أركان النهضة الثقافية بعامة.

يقول طه حسين بعد أن أوفى أركان مشروعه الثقافي، وهو في معرض الحديث عن الترجمة: «في حياتنا العقلية تقصيرٌ معيب يصيبنا منه كثيرٌ من الخزي، كما يصيبنا كثيرٌ من الجهل وما يستتبعه الجهل من الشر .. مظهر هذا التقصير المخزي إهمالنا الشنيع للترجمة والنقل عن اللغات الأوروبية الحية في أكثر الآثار العلمية والفنية والأدبية التي تنعَم بها الإنسانية الراقية، وما أشدَّ جهلنا لهذه الآثار وغفلتنا عنها!» (مستقبل الثقافة، ص٣٦٠). والحضارة الأوروبية ترقى وترقى ونحن مستمتعون بما نحن فيه من العجز والقصور؛ نُعجَب بقديمنا وإن لم نكن له أهلًا (ص٣٦٠). ونحن من غير شك أقل الأمم حظًّا من الترجمة، وأقلها علمًا لا أقول بدقائق الحياة العقلية الأوروبية، بل أقول بأيسر مظاهرها. ومصدر ذلك أننا نجهل كثيرًا من اللغات الأوروبية .. وينشأ عن هذا أننا لا نُترجِم. وكيف نُترجِم إذا كنا لا نقرأ؟ وكيف نقرأ إذا كنا لم نتلقَّف هذه الثقافة التي تجعل القراءة جزءًا مقوِّمًا لحياتنا اليومية؟ وينشأ عن هذا كله خطرٌ عظيم جدًّا وهو أن القارئين الكاتبين منا على قلتهم يجهلون الحضارة الحديثة جهلًا تامًّا (ص٣٦١). وترانا نزدري أوروبا، ونزدري حضارتها على الرغم من الجهل بأُسُس الحضارة وأسبابها، وعلى الرغم من الجهل بالفكر الحضاري لأننا لا نقرأ، وانقطاع صلتنا به لأننا لا نعمل .. والنتيجة تبعيةٌ على الرغم من الشجب غير المُسبَّب والمثير للخزي، تبعيةٌ استهلاكية تدفعنا إلى المزيد نحو الهامش خارج دائرة الحضارة والتاريخ، وإن ظلَّت ألسن الجهلاء تردِّد اللعنات على العاملين المبدعين الناصحين.

وحركة الترجمة النشِطة تعبير عن نهمٍ معرفي، وعُدَّة للاطلاع ثم التأليف النافع الجديد والجاد: «ومن المحقَّق أننا لن نؤلِّف التأليف الذي يُرضي حاجتنا إلى العلم والآداب إلا إذا ترجمنا وأكثرنا الترجمة» (ص٣٦٢)، فلنترجم إذنْ ولنُكثِر من الترجمة، ولنقرأ إذن ولنُكثِر من القراءة، ولنبذل في ذلك أقصى ما نملك من الجهد والمال .. ومهما بذلنا من جهد فلن نندم عليه لأنه سيُغني اللغة ويحييها، وسيغذِّي العقل المصري وينمِّيه، وسينشر الثقافة ويذيعها، وسيقرِّب بين الطبقات المختلفة في الشعب (نفس المصدر).

لم يكِلَّ طه حسين ولم يهدأ وإنما بذل الجهد وجاءت دعوته ضمن سلسلة جهودٍ متصلة ودائمة قبل إصدار مشروعه الثقافي وبعده إصرارًا منه على أن يبلغ ما يريد، وتعبيرًا عن إرادة التحدي. ونذكُر من بين جهوده تصديقًا لما أعرب عنه من فكر ونظر،

دعوته إلى إنشاء مدرسة التحرير والترجمة وأن تكون تابعةً لكلية الآداب. ونذكُر مشاركتَه الفاعلة والرئيسية في تشكيل لجنة التأليف والترجمة والنشر التي قدَّمَت إنجازاتٍ يشهد بها التاريخ الثقافي المعاصر، وامتد إشعاعها إلى أقاصي الوطن العربي؛ حيث نجد في المغرب العربي الآن مؤسسة تحمل نفس الاسم، وتقرِّر صراحةً أنها تتخذ الاسم من لجنة التأليف والترجمة والنشر نموذجًا لها.

وطالب طه حسين في سبيل إتقان تعلُّم اللغة العربية واللغات الأجنبية، بإنشاء معهد للأصوات في كلية الآداب لأهميته القصوى في هذا المجال. وكانت لطه حسين أيادٍ لا ينكرها إلا جاحدٌ في كل مجالٍ رأسَه أو أسهَم في بنائه سعيًّا إلى تنشيط الترجمة كرافدٍ ضمن تيار الفعالية الثقافية الوطنية. نجد هذا واضحًا في مجلات مثل «مجلتي» و«الكاتب المصري» وغيرهما. وهو صاحب مشروع الألف كتاب الذي كان بحقٍّ منارةً ثقافية أعادت إلى مصر دورها الثقافي الذي فقدَته بعد رحيل الطهطاوي ومدرسته. وبلغ جهدُه أوسعَ نطاقٍ له حين أسهم بجهدٍ وافر ورائد في جامعة الدول العربية فور إنشائها. وكان طه حسين هنا يُعبِّر بصدق عن إيمانٍ راسخ لديه بالعروبة وبالدَّور العربي، وبحق العرب، وواجب مصر، وحاجة المستقبل العربي إلى التعاون على طريق النهضة الثقافية التي هي جزءٌ متكامل من نهضةٍ شاملة؛ فهو الذي دعا في مشروعه الثقافي إلى أن تنشئ مصر مدارس في البلدان العربية؛ مدارس لا تُفْرضُ فيها الجغرافيا المصرية والتاريخ المصري دون الجغرافيا الوطنية والتاريخ الوطني، وإنما تكون معاهدَ يُنشَّأ فيها الوطنيون لأوطانهم لا لمصر، وحسبُ مصر أن تُعين على ذلك .. وطالب بالتعاون العربي من أجل تنظيم الثقافة وتوحيد برامجها بالقياس إلى الأقطار العربية كافة .. لأن مثلها الأعلى الثقافي واحد. وطالب كذلك بتنظيم هيئاتٍ علمية ثقافية عليا في الشرق العربي. وفي إطار هذا الفهم كانت دعوة جامعة الدول العربية من خلال المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لكي تُعنَى بتنشيط الحركة الثقافية على الصعيد العربي ومن ذلك الترجمة.

وكان طه حسين رائد الدعوة داخل جامعة الدول العربية فور إنشائها، إلى عقد معاهدةٍ ثقافية عربية. وأُبرمَت هذه المعاهدة تحت مظلة جامعة الدول العربية الوليدة عام ١٩٤٥م. وتنص مادتها السابعة على: «تنشيط الجهود التي تُبذل لترجمة عيون الكتب الأجنبية القديمة والحديثة، وتنظيم تلك الجهود، وتشجيع الإنتاج الفكري في البلاد العربية بمختلف الوسائل.» وتحدَّدَت أهداف المعاهدة وأهداف اللجنة الثقافية ونشاطها في إغناء الفكر العربي، وتعريب التعليم، وتعزيز البحث العلمي بالاطلاع على إنجازات

العصر، وتنمية اللغة العربية، والارتقاء بمستوى المواطن علمًا وثقافة بإحاطته بقضايا العصر ومشكلاته.

يمثِّل المشروع الثقافي لطه حسين إجابة عن أسئلةٍ محددة لا تزال مطروحة: الترجمة لمن؟ وبمن؟ وماذا نترجم؟ ولماذا نترجم؛ أي الهدف والدور الاجتماعي الترجمة؟ وهذه أسئلةٌ لا تزال معلقةً دون إجابة. ولن نُعيد ما فصَّلنا على لسان طه حسين من أن الترجمة في غاية المطاف إغناءٌ للفكر العربي، وتعزيز للبحث العلمي بالاطلاع على إنجازات العصر، وارتقاءٌ بمستوى المواطن علمًا وثقافة بإحاطته بقضايا العصر ومشكلاته. والترجمة مع هذا كله وبه، تحقيقٌ للذات القومية في أكمل صورةٍ حضارية حين تمثِّل نشاطًا اجتماعيًّا واسع النطاق قرين حركةٍ علمية اجتماعية وفي إطار استراتيجيةٍ تنموية شاملة. هنا تكون الترجمة تعبيرًا صادقًا عن نشاطٍ اجتماعي علمي أخذًا وعطاء. وهنا تستعيد الأمة ذاتها بفضل الفعل الإنتاجي الإبداعي بدلًا من عبثية البحث عن الذات في فكرٍ نظري مجرَّد مضى زمانُه.

وليست مشكلة الترجمة، كما يظن البعض، غياب المصطلحات العربية وإنما هي غياب الثقافة العلمية، وغياب الاهتمام بالبحث العلمي، وغياب النشاط العلمي المُنتِج للعلم وللغة أو المصطلحات العلمية؛ فالعلم هو الفريضة الغائبة في حياتنا الثقافية. وكيف تتوفَّر كتابةٌ علمية وثقافةٌ علمية في مجتمع لا ينشط علميًّا، ولا يُنتِج علمًا وإنما يستهلك تقانةً في غُربة عن الحضارة وأقرب إلى عصر الشفاهية عزوفًا عن القراءة والكتابة والفهم المعرفي.

والترجمة بعد هذا تُفضِي إلى النهوض باللغة، وإلى التفاعُل مع اللغات لما يكون له أثَره القوي على النشاط الفكري للأمة، ودعم أواصر الترابُط تأسيسًا على ثقافةٍ فاعلة منتمية إلى العصر. وتُفضي الترجمة أيضًا إلى تجدُّد الثقافة بما يسري في عروقها من نبضٍ جديد حافز للعمل، وشاحذٍ للفكر؛ فإن ازدهار أي أمةٍ رهن بعدَد مثقَّفيها وقيمة علمهم، وفعالية دورهم، وقدرتهم على العطاء والارتقاء .. والترجمة وقايةٌ من مرض الانغلاق الفكري الذي يفضي إلى انحسارٍ حضاري ثم إلى اندثار.

والترجمة الصحيحة او الصحية والفاعلة اجتماعيًّا هي التي تأتي استجابةً لطلب أو حاجةٍ اجتماعية ضمن استراتيجيةٍ تنموية شاملة مفضية إلى الإنتاج الإبداعي، فتدخل في نسيج الفكر الاجتماعي الجديد أداة بناءٍ وتطوير وارتقاء .. ولكن ما يجري عندنا في مجال الفكر الحضاري أننا نعايش ترجمةً مغتربة في المكان، وثقافةً اجتماعية مغتربة في

الزمان، والحاصل ازدواجية في الفكر بين مثقَّفين لهم رِطانهم ولا يَفْهم عنهم العامة، وبين عامةٍ انصرف عنهم المثقَّفون إلى رِطانهم ومصالحهم؛ وتغدو الترجمة صرخةً في واد، وبذرةً في أرضٍ جرداء غير ذات زرع أو ثمار.

يبقى بعد هذا المراجعة النقدية للذات على الصعيدَين المصري والعربي، ماذا تحقق من مشروع طه حسين الثقافي في مجال الترجمة على الأقل؟

لا تزال الترجمة تمثِّل تقصيرًا مثيرًا للخزي الشديد. ومن أسفٍ أننا حين نكشف عن هذا التقصير يضيق البعض، ويسوقون الشواهد الموضوعية الدالة على أنهم اليوم غير الأمس، ويَطرَبون لهذا، وينسَون أن دراسة الظاهرة والحكم عليها إنما يكون في ضوء علاقاتها مع غيرها من الظواهر باعتبار الكل لا الجزء؛ إذ لا يُوجد مجتمعٌ يعيش وحده أو في حاله، وإنما هناك تنافساتٌ وصراعات على المستوى العلمي والتقاني؛ أي الحضاري، تحدِّد موضع كلٍّ منا وتحدياته. ونحن في هذا الصدد لا بد وأن نفرِّق بين التقدُّم الحضري والتقدُّم الحضاري؛ فليس استهلاك التقانة حضارة، وليس بناء القصور الفارهة بأيدٍ أجنبية حضارة، وإنما العلم والمعلومات إنتاجًا وإبداعًا وتوظيفًا في منافسة مع الآخرين، وفي حركةٍ دينامية متطورة؛ ولهذا السبب قُلتُ في صدر كلامي إننا نريد مراجعةً نقدية لا قياسًا إلى الذات بل قياسًا إلى المسافة أو الهُوة الحضارية الفاصلة بيننا وبين العالم المتقدِّم ومحتوى هذه الهُوة وعقل الإنسان/المجتمع وفعاليته.

نعرف أننا نعيش عصر تفجُّر المعلومات، وأن قدرة المجتمع على التشبُّع بالمعلومات المتاحة بواسطة التقانة، وقدرة المجتمع على الإبداع والإسراع في توظيف هذه المعلومات، والذي من شأنه أن يُولِّد فيضًا متجددًا من المعلومات والإنجازات المادية .. هذا هو معيار العصر للتقدُّم .. فأين نحن منه الآن؟ وهناك بعد ذلك المستجدَّات من عناصر الصراع والمنافسة على الأصعدة المحلية والإقليمية والعالمية .. والمعلومات هنا، إنتاجًا وتوظيفًا وتشبعًا، هي أداة الفوز.

نعم تغيَّر العالم العربي عما كان عليه وقت كتابة المشروع، وظَهرَت دولٌ غنية، فاحشة الثراء، وذات مكانةٍ واقتدار، ولا يزال البعض الآخر يتلمس الطريق، ولكن كيف يجري توظيف الثروة القومية في إطار من تنظيمٍ جيد وأمثل للموارد البشرية والعلاقات الاجتماعية الداعمة للنهوض؟

ونشأَت على الساحة أو جثمَت فوق أرضنا دويلةٌ جديدة غاصبة تؤمن بالصراع على المستوى الحضاري مبدأً لفرض وجودها .. تُرى ما هي التحوُّلات التي تمت داخل البلدان

العربية لتضعنا على طريق الصراع الحضاري؛ درجة انتشار التعليم والانتصار على الأمية الأبجدية والأمية الثقافية .. ما هو حظُّنا من الاستيعاب المعلوماتي أخذًا عن الغير؟ وما هو حظُّنا من الإبداع المعلوماتي إعطاءً للغير؟ وليكن حديثنا بلغة وفكر حضارة العصر دون القناعة بإصدارات لا تقدِّم جديدًا للعلم وللمجتمع؟ ما هو مشروعنا الثقافي المحلي والعربي؟ وما هو موقع ثقافتنا من الثقافات العالمية المطروحة في السوق؟ .. ونحن نعيش عصر هيمنة مفهوم السوق، وأصبحَت الثقافة سلعة من حيث الإنتاج ونقل المعلومات. وما هي إمكاناتنا واستعداداتنا المصرية أو العربية للمواجهة والتحدي بإرادةٍ مجتمعية حضارية عمادها العلم والإنسان العام المثقَّف والحر؟ إسرائيل قطب التحدي والخطر الجاثم على صدرنا المتربِّص بنا للمصادرة على مستقبلنا ماذا فعلَت وماذا تفعل في هذا المجال استعدادًا أو ضمانًا لفرض إرادتها؟ وماذا نفعل نحن في مجالات الثقافة والفكر والعلم والبحث العلمي النظري والتطبيقي والتعليم وتنظيم الموارد، وبناء البشر، وخلق علاقاتٍ اجتماعية حضارية ... إلخ؟ ونعود إلى ما قاله طه حسين: إن مكانتنا السياسية والاقتصادية والعسكرية هي تعبيرٌ عن إنجازاتنا العلمية التقانية، التي هي بدَورها تعبيرٌ عن إرادة التحدي على الصعيد الحضاري؟ إسرائيل تُحاوِل الاتفاق مع الاتحاد الأوروبي لكي يعهد إليها بترجمة إنتاجه الفكري إلى العربية وتكون هي مصدر التثقيف لمجتمعاتٍ لا تقرأ، وتحتجز المنبع لنفسها ولحسابها؛ وإسرائيل تشُن حربًا إنتاجية كمبيوترية ضد العرب عن طريق تصميم برامج عن اللغة العربية بعد دراستها وتحليلها لضمان السيطرة على العقل العربي وتكون هي المرجع اللغوي والثقافي والعلمي.

قال طه حسين إن حاجتنا إلى اللغات الأجنبية أشد جدًّا من حاجة الأمم المتقدمة. هذا بينما نجد دول الغرب المتقدِّم وأوَّلها الآن الولايات المتحدة الأمريكية، تسعى إلى ترجمة كتب التراث في الشرق لتكون هي ولغتها المرجع والأم للثقافة العربية .. هيمنة على طريق العولمة.

نحن لا نزال نُراوِح مكاننا قياسًا إلى أنفسنا في ضوء المشروع الثقافي لطه حسين، ولكننا الآن وبعد ستين عامًا من تاريخ هذا المشروع تخلَّفنا كثيرًا، واتسعَت الهُوة قياسًا إلى حركة العالم المتقدِّم والمسافة التي يتعيَّن علينا أن نقطعها لنلحق بركب الحضارة. وتراجُع الترجمة تعبيرٌ عن حالة العزوف المَرَضي عن المعرفة، وعن الفقر في التأليف، وتعبيرٌ عن حالة الغربة عن العلم وعن لغة العصر، وتعبيرٌ عن تراجُع الفكر الاجتماعي بعامة، وعن الانحصار داخل ثقافةٍ تتحوَّل بسبب الانغلاق وعطالة الفكر والعمل الإبداعيَّين

إلى ثقافةٍ اجتماعية متحجرة تغيِّب العقل، وتُعلي من مكانة الأسطورة. وهي أخيرًا تعبيرٌ عن اغترابٍ حضاري وفقرٍ فكري .. ومع هذا وعلى الرغم منه يسودنا شعورٌ ساذج بالرضى عن النفس، وبالإشفاق على الآخرين لأنهم ليسوا منا ولم يفوزوا فوزَنا الأعظم .. ثم نسألُ بعد هذا كله في دهشةٍ بلهاءَ تُثير استغراب العقلاء عن سبب سيادة الفكر الظلامي، وهو الإفراز الطبيعي، ولعله المنتَج الاجتماعي الوحيد الذي برعنا فيه.

وحتى نُدرِك مدى الهُوة، لعلنا نشحذ جهدنا لكشف الغمة عن عقل الأمة، ونحفِّز الجهد لصحوة تُوقِظنا من غفلتنا، وتكشفُ زيفَ حالة الرضى عن النفس، أسوقُ بعض الإحصاءات لا بقصد إثارة الشعور بالإحباط والنفور، بل الحفز والاستنفار، وعَقْد العزم على الانتصار:

يفيد إحصاء المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الوارد في كتاب المنظمة «الخطة القومية للترجمة» الصادر في تونس عام ١٩٩٦م، إلى أن الكتب العلمية المُترجَمة في العالم العربي من ١٩٧٠م إلى ١٩٧٥م (خمس سنوات تونس، الجزائر، سوريا، العراق، مصر) هي ٨٧٢ عنوانًا؛ أي بمعدَّل ١٧٥ عنوانًا في السنة. والكتب المترجمة من ١٩٧٠م إلى ١٩٨٠م؛ أي في عشر سنوات في ١٦ دولةً عربية هي ٢٨٤٠ عنوانًا؛ أي بمعدَّل ٢٨٤ عنوانًا في السنة في جميع التخصُّصات، وأن عدد الكتب المترجَمة إلى العربية منذ بداية عصر الترجمة الإسلامي، أيام خالد بن يزيد والرشيد والمأمون، حتى الآن، حوالي عشرة آلاف عنوان.

وحيث إن الترجمة تعبير عن نشاط البحث العلمي وذيوع الثقافة العلمية نُشير إلى الإحصاءات التالية:

حجم الإنفاق العربي على البحث والتطوير R & D في تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ٠,٠١٤٪ أربعة عشر من الألف في المائة من الناتج القومي، وهو أدنى المعدَّلات في العالم الثالث، ناهيك عن العالم المتقدِّم إذ يصل المعدَّل في العالم الثالث إلى واحدٍ في المائة (جريدة الحياة، العدد ١٢٩٩٥، بتاريخ ٢ / ١٠ / ١٩٩٨م). وتنفق مصر ٠,٥٪ وإسرائيل ٢,٢٪ وفرنسا ٤,٢٪ (إحصاء الكتاب السنوي، اليونسكو، ١٩٩٥م).

وقد يرى البعض أن السؤال عن الترجمة وعن القراءة والفهم المعرفي عبثٌ لا طائل تحته في مجتمعات لا تنظِّم ولا تستثمر مواردها ويسودها الفقر والأمية أو حالة عدم التوازن بين مجتمعاتٍ شديدة الفقر ومجتمعاتٍ مسرفة في الغنى، أو فئاتٍ فاحشة الثراء وفئاتٍ فقيرة شديدة الفقر. ونُشير هنا إلى تقرير منظمة التغذية والزراعة التابعة للأمم

المتحدة، الذي يُقرِّر أن ٤٥ بالمائة من العرب يعيشون تحت خط الفقر؛ أي حوالي ١٠٠ مليون عربي. ومن المضحك أن يسود العالم العربي استهلاكٌ مسرف وفاضح للتقانة في ضوء اعتقادٍ خاطئ بأن الاستهلاك وحده انتماءٌ حضاري ومظهرٌ للتقدم (جريدة الحياة، نفس المصدر).

## إحصاءات الكتاب السنوي لليونسكو (١٩٩٥م)، والتي لها صلة بالترجمة وذيوع الثقافة

إجمالي الإنفاق على التعليم عام ١٩٩٤م.

| | |
|---|---|
| أوروبا | ٤٣٢,٧ بليون دولار |
| أمريكا | ٤٧٧,٥ بليون دولار |
| الدول العربية | ٢٧,٥ بليون دولار |
| أفريقيا | ٣٦,٣ بليون دولار |

نصيب الفرد من نفقات التعليم بالدولار عام ١٩٩٤م.

| | |
|---|---|
| العالم | ٢٤٤ دولارًا |
| أوروبا | ٨٦٣ دولارًا |
| أمريكا | ٦٢٦ دولارًا |
| الدول العربية | ١١٢ دولارًا |

استهلاك ورق طباعة الصحف.

| | إجمالي | لكل ألف نسمة | |
|---|---|---|---|
| مصر | ٨٩,٩٠٠ مليون طن متري | ١٤٤٨كجم | للفرد ١,٤ |
| إسرائيل | ١٠٧,٩٩٨ مليون طن متري | ١٩٥٤٧كجم | للفرد ١٩,٥ |
| فرنسا | ٧٩٤٠٠٠ مليون طن متري | ١٣٦٦٥كجم | |
| إسبانيا | ٤٩٦٠٠٠ مليون طن متري | ١٢٥١٩كجم | |

استهلاك ورق طباعة الصحف.

| | إجمالي | لكل ألف | |
|---|---|---|---|
| مصر | ١٠٧,٦٠٠م ط م | ١٧٣٣كجم | للفرد ١,٧كجم |
| إسرائيل | ١٨٠,٢٢١م ط م | ٣٢٦١٩كجم | للفرد ٣٢,٦كجم |
| فرنسا | ٣,٦٦٢,٠٠٠م ط م | ٦٣٠٢٥كجم | للفرد ٦٣,٠كجم |
| إسبانيا | ١,٤٠٢,٥٠٠م ط م | ٣٥٣٩٣كجم | للفرد ٠,٣٥كجم |

قيمة استيراد وتصدير الكتب ١٩٩٥م.

| | تصدير | استيراد |
|---|---|---|
| مصر | ٤,٩ مليون دولار | ١٠,٦ مليون دولار |
| إسرائيل | ٢١,٣ مليون دولار | ٢٩,٧ مليون دولار |
| اليابان | ١٩٣,٢ مليون دولار | ٢٦١,٢ مليون دولار |
| السعودية | ٤١٩,٣ مليون دولار | ١٦٠,٤ مليون دولار |

إنتاج الكتب تأليفًا وترجمة ١٩٩٢م.

| | | |
|---|---|---|
| مصر | ٣١٠٨ | ٥٠ كتابًا لكل مليون تقريبًا |
| إسرائيل | ٤٦٠٨ | ١٠٠٠ كتاب لكل مليون تقريبًا |
| اليابان | ٣٥٤٩٦ | |
| إسبانيا | ٤١٨١٦ | |
| فرنسا | ٤٥٣٧٩ | |
| العالم | ٨٦٣٠٠٠ | ١٦٠ لكل مليون تقريبًا |
| أوروبا | ٤٠٣٠٠٠ | |
| أمريكا الشمالية | ١٠٢٠٠٠ | |
| البلدان العربية | ٦٥٠٠ | ٢٥ لكل مليون تقريبًا |

الترجمة (الكتاب السنوي لليونسكو ١٩٩٢م).

| | | |
|---|---|---|
| العالم العربي | ٤٥٩ | حوالي كتاب ونصف لكل مليون |
| إسرائيل | ٤٦٢ | حوالي ١٠٠ كتاب لكل مليون |
| إسبانيا | ٩٦٤٧ | |
| المجر | ١١٤٤ | |

يبين من عرضنا هذا أن أزمة الترجمة إن هي إلا تعبيرٌ صادق وصارخ عن أزمة مجتمعٍ منصرف عن العلم والتثقيف والقراءة العلمية ومنصرفٍ عن العمل العلمي والانتماء إلى حضارة العصر، مجتمع أو مجتمعاتٍ عربية ليس لها استراتيجيةٌ شاملة تعبِّئ الطاقاتِ والموارد والبشَر في سبيل إنجازها، وتكون السبيل إلى مواجهة التحدي، وعن طريقها نُعيد بناء البشر عقلًا وثقافة وإقبالًا على العلم والعمل.

وبعد هذه الإحصاءات يتأكَّد أن تقصيرنا شديد، ونصيبنا من الخزي شديد، بل حريٌّ أن يكون أضعاف ما كان عليه الحال منذ ستين عامًا؛ ذلك لأننا أهدرنا مشروعًا ثقافيًّا كان كفيلًا بأن يَهْدي خطواتنا على طريق النهضة، وبذا أهدرنا حقَّنا في الحياة. وإذا كان طه حسين قدَّم مشروعه في كتاب وقال: «وليس هذا الكتاب إلا صورةً لما نستحقُّه من اللوم مراتٍ ومراتٍ على ما فرَّطنا في حق أنفسنا ومستقبل الأجيال. ولكن حريٌّ أن يكون اللومُ توبةً نصوحًا تحفِّزنا إلى عقد العزم الصادق والتخلِّي عن عوامل ومظاهر الفُرقة والشقان اللامبدئي والعصبوية والفردية وصولًا إلى حشد القوى على الصعيد الاجتماعي نحو هدفٍ مرسوم، وتأسيسًا على خطةٍ موضوعة بعقلٍ علميٍّ واعٍ وناقد، وإصرار على التحدي والانتصار؛ فهذه سبيلنا لتحقيق الذات.»

# المصطلح الفلسفي وأزمة الترجمة

يتبادر إلى الذهن سؤالان؛ متى يكون المصطلح الفلسفي أزمةً من حيث النشأة أو المفهوم والدلالة؟ ومتى تكون ترجمتُه أزمةً أيضًا من حيث الصياغة والمفهوم والدلالة؟

بداية أقول ما قاله العالم الفيزيائي الفيلسوف هايزنبرج: «ترتكز الفلسفة على اللغة/الفكر كوسيلة تواصل.» ومن هنا تكون الترجمة أزمةً حين يتعذَّر التواصل عند محاولة ترجمة المصطلح لغةً؛ أي فكرًا ومفهومًا ودلالة بين ثقافتَين اجتماعيتَين لكلٍّ منهما إطارها الفكري أو الحضاري المغاير؛ ذلك أن الثقافات الاجتماعية تتبايَن عند المستوى الحضاري الواحد. مثال ذلك ما حدَث للآباء اليسوعيين عندما قصدوا الصين مبشِّرين وتعذَّر عليهم نقل مفهوم «الدين» و«الإله» المجرَّد ... إلخ.

وتغدو الترجمة أزمةً عند ترجمة المصطلح العلمي ومن ثَم الفلسفي من إطارٍ فكري حضاري إلى إطارٍ فكري حضاري آخر رعوي أو زراعي أو صناعي أو معلوماتي .. ذلك أن الحضارة من حيث هي استجابة الإنسان/المجتمع لتحديات الواقع هي إبداعٌ علمي تقاني قرين إطارٍ فكري/قيمي خاص بها .. ويمثِّل هذا الإطار Paradigm الوجهَ الآخر للإبداع الذي له لغتُه وفكره ومفاهيمُه .. فكرٌ جديد أو عقلٌ جديد وليد حضارةٍ جديدة تكون أساسًا لثقافةٍ جديدة أيضًا. والثقافة هنا هي أداة المجتمع في تشخيص ظواهر الوجود والحياة والإنسان وتحديد أسلوب التعامل معها؛ أي السلوك.

أقول تكون ترجمة المصطلح أزمةً عند محاولة لسانِ حضارةٍ ما التحدُّث بلسان حضارةٍ أخرى لأن كلًّا منهما يرى الوجود من خلال إطارٍ فكري مغاير؛ لهذا فإن الحديث عن أزمة ترجمة المصطلح العلمي ومن ثَم الفلسفي يقتضي أن نبحث علاقة الفكر العلمي باللغة الطبيعية في المجتمع؛ أي بحث أبنية اللغة الطبيعية ومدى علاقة

التلاؤم بينها وخصوصيات لغة العلم. إن لغةَ ما قبل نشأة العلم الحديث غيرُ لغة حضارة عصر الصناعة وكذا عصر المعلوماتية الآن، اختلاف الحضارة يعني تبايُن الفكر أو اللغة وأبنيتها واختلاف صورة الإنسان والوجود .. لغة ما قبل نشأة العلم الحديث ترى الوجود تجليات، وترى الظواهر موضوعًا للتأمُّل النظري وتنسبُ النتائج لعلةٍ خارج الذات وخارج الطبيعة وتتجاوز قدرة وإرادة عقل الإنسان؛ أي تتجاوز قدرته على البحث والاستكشاف والتجريب. ولغة العلم لها خصوصيةٌ مميزة هي المنهج أساسًا والبناء النسقي، والمنهج يعنى قواعد بحث + توجُّه عقلي + نهج في الفهم + أسلوب لغوي في الصياغة؛ أي أبنية لغوية مميزة ونحو خاص في التعامل مع الظواهر يؤكِّد قدرة العقل أو الإنسان/المجتمع على البحث والتجريب والتغيير، وخير مثالٍ هنا مصطلح السببية.

وحين تكون السيادة للغةِ حضارةٍ ما قبل العلم يتعذَّر على الباحث التقليدي بإطاره الفكري أن يفهم لغة أو فكر الآخر. وهكذا يكون هذا الباحث من حيث هو مجتمعٌ له فكره وحضارتُه أحد تجلياتِ أزمة الوعي الاجتماعي والتاريخ.

وأعود هنا لأسأل من جديد: هل الحديث عن أزمة ترجمة المصطلح عندنا هو حديث عن أزمة لغةٍ بالمعنى الشائع للغة لدى الكافة أم أزمة فكرٍ؛ أي حضارة مجتمع؟ إذا قلنا إنها أزمة لغة بمعنى قصور اللغة وأننا لا نجد للمصطلح مقابلًا في قاموس لغتنا فهذا يعني أننا نطرح القضية طرحًا خاطئًا؛ إذ معنى هذا أننا نتوقَّع عن خطأ أن مفردات اللغة المودَعة في القاموس تحوي كل مفرداتٍ محتملة على اختلاف الزمان والمكان وأنْ لا جديد، ولا تنوُّع، وأن اللغة شيءٌ أصم اكتمل مرةً وإلى الأبد. ويعني أيضًا أن اللغة كلام وليست فكرًا. ويعني ثالثًا أن اللغة فارغةٌ من خصوصية ثقافتها الحضارية المتنوِّعة باطِّراد، وإذا كانت الحضارة تتنوَّع فإن اللغة أو الفكر يتجدَّد. والملاحظ أنه قد ساد بيننا نهجٌ خاطئ إذ حصرنا مشكلة الترجمة العلمية في المصطلح؛ أي في الشكل أو في رسم الكلمة. وراج الزعم أنها مشكلة لغة. وتصوَّرنا أو توهَّمنا أننا إذا ترجمنا المصلح بكلمةٍ ففي ذلك الكفاية وتيسَّرَت لنا به المعرفة العلمية. ونسينا أن اللغة فكرٌ اجتماعي نَشِط؛ أي فعلٌ اجتماعي .. ونسينا أن الإنسان يكون إنسانًا علميًّا ومتفلسفًا بفضل النشاط الاجتماعي المعرفي .. ليست المسألة أن هناك لغةً متخلفة وأخرى متحضرة وإنما الفعالية الاجتماعية التي تشكِّل ظرفًا وجوديًّا لإبداعه أو لتقبُّل الفكر/المصطلح واستعماله .. بحيث يكون النشاط الاجتماعي الفكري هو الضامن لحياة الفكر والكفيل باطِّراده والأب

الشرعي للجديد .. وليست المشكلة رسم مصطلحٍ مرة وإلى الأبد .. فالمصطلح كيانٌ حي، هو ظاهرةٌ فكرية اجتماعية علمية له حياةٌ ومسار.

وإذا قلنا عن حق وصواب إنها أزمة فكرٍ فإن هذا يعني أنها أزمة الإنسان/المجتمع .. أزمة ثقافة وحضارة .. وتتجلى الأزمة حادةً داخل المجتمع العلمي.

اللغة أو الفكر نسقٌ نشأ وتطوَّر من خلال النشاط الجمعي العملي الإنتاجي .. من خلال عمل الجماعة في إنتاج أسباب البقاء والحماية. واطِّراد التطوُّر التاريخي للفكر الاجتماعي في اقترانٍ باطِّراد تطوُّر عملية العمل أو النشاط الإنتاجي الجمعي الهادف للمجتمع. وثراء اللغة أو الفكر هو ثمرة الإنتاج والإبداع وثراء الواقع.

وحين نُقرِّر أن أزمة المصطلح، ترجمةً أو إبداعًا، هي أزمة فكرٍ فذلك لأننا فقراءُ حضاريًّا، فقراءُ في الإنتاج الاجتماعي على مستوى حضارة العصر .. مجتمع غير منتجٍ علميًّا وتكنولوجيًّا ومن ثَم غير مبدعٍ وغير منتجٍ للفكر وغير مجدِّد للواقع. ليست اللغة هي الفقيرة أو القاصرة لأن اللغة هي الإنسان/المجتمع .. راكدةٌ إذ ركد، ثريةٌ متطورة إذا نشط. نحن فقراءُ في الكلام نتحدَّث لغة الماضي، ونعيش أَسْرى إطارٍ فكري ماضوي ولا جديد نُبدِعه علمًا وتقانةً ولغة .. ولهذا لغتنا فقيرةٌ عاجزة، أو قل نحن فقراءُ عاجزون إزاء التعبير عن إبداعات العصر.

إن مدركاتنا للواقع ومفاهيمنا عن هذا الواقع تُثري وتَغتني بثراء الواقع وهو ما يتأتَّى بفضل الإنتاج .. إننا من خلال الإنتاج وبفضله نعيشُ مع عالمٍ متغير متجدد شديد الثراء فكرًا أو لغة. والفكر الاجتماعي فكرٌ متعلق بشيءٍ اجتماعيٍّ عام ليس فكرًا نظريًّا فرديًّا مجردًا وإنما تفكير في النشاط الاجتماعي وقضاياه وفيما يعني المجموع. والتفكير الاجتماعي تعبيرٌ عن نمط الحياة.

حياتُنا الفكرية أو إنتاجنا للفكر مثل إنتاجنا للسيارة تجميعٌ لأجزاء لسنا نحن من أبدعَها أو قادر على تطويرها؛ ولهذا يأخذ الفكر شكل موجات الموضة.

## المصطلح الفلسفي

المصطلح معرفة وفهم وفكر .. ليس كلمةً أو مفردةً قاموسية بل هو جزءٌ من نشاط معرفي، هو بعض نسيج المجتمع في لحظةٍ زمانية على مدى مسلسلٍ تطوري .. إنه يُعبِّر عن فعاليةٍ اجتماعية نشطة داخل بنيةٍ فكرية تُجسِّد علاقة الإنسان بالحياة، ومُعبِّرة عن

مستوًى معرفي، ويتداخل في رابطةٍ عضوية مع مصطلحاتٍ أخرى لتُشكِّل معًا بنيةً معرفية دينامية متطورة. وتأسيسًا على هذا يمثِّل المصطلح معرفةً مجالها النشاط المجتمعي؛ ومن ثَم فهو بهذا المعنى إنجازٌ معرفي. إنه إنجاز لأنه يُعبِّر عن فعاليةٍ إيجابية وعن إضافةٍ وتجديد. وهو إنجاز من حيث إنه لبنة من لبنات نسيج النشاط المعرفي المجتمعي .. وحيث إنه إنجاز فإنه مشروط اجتماعيًّا وتاريخيًّا نشأةً وحياةً وتطورًا واندثارًا.

والمصطلح الفلسفي أساسي ولكنه ليس علة وجود ذاته، أو ليس وجودًا كافيًا بذاته، فضلًا عن أنه ليس وحده المطلوب لأنه لا يمثِّل بذاته وفي ذاته لغة. وإنما قيمة المصطلح تتحقَّق من توفُّر سياق لغة الاتصال؛ أي لغة علم أو فكر. هذا وإلا ظلت لغة العلم ومصطلحات الفلسفة نوعًا من ميتافيزيقا الغياب التي تكرِّس ثنائية الوجود وازدواجية الفكر .. وفي ظل ميتافيزيقا الغياب يغدو المصطلح كلمةً عُجمى لا تبين؛ أي ليس فكرًا .. يغدو مفردةً وليس وعيًا.

والتفلسُف من مهامِّه صياغة المفاهيم لقضايا يطرحها الواقع بإنجازاته العلمية .. والصياغة شكلٌ من أشكال الاستجابة الفكرية للتواصُل الثقافي الاجتماعي؛ أي صياغة نسقٍ ثقافي فكري أو نموذجٍ إرشادي Paradigm يشكِّل إطارًا لنشاطٍ أو لإعمال الفكر على صعيدٍ اجتماعي.

وهنا يكون الفيلسوف بصياغته التنسيقية وإبداعاته الاصطلاحية المهندسَ المعماريَّ الذي يصُوغ تصميم المبنى المؤلَّف من حصاد إنجازات علوم العصر .. إنه لا يصوغ نسقًا فكريًّا مجرَّدًا من الظرف الوجودي لعصره .. ومن ثَم تمثِّل إنجازات العلوم مقوِّماتِ الحياة الفكرية في المجتمع؛ فالعلوم مع تعدُّد اختصاصاتها، ليست، أو لم تعُد، مجرَّد معلومات أو أنساقٍ معرفية مستقلة وإنما صياغةٌ متكاملة وديناميةٌ متطورة حضاريًّا .. والفكر الفلسفي فكرٌ اجتماعي متكامل شاملٌ قضايا حياة المجتمع وليس مجرَّد نثار من أفكارِ أفراد. ونَسَق الفكر الاجتماعي حصادٌ لنشاطٍ إنساني إنتاجي هادف. ويشكِّل في مرحلةٍ زمانية إطارًا معرفيًّا قياسيًّا .. ومن ثَم فهو إطارٌ مرحلي إلى حين ظهور مشكلاتٍ جديدة تطرحها العلوم وإنجازاتها العملية.

وهنا تتجلى بوضوح أزمةُ ترجمة المصطلح لأنها ترجمةُ خطابٍ اجتماعي، والمصطلح تلخيص لهذا الخطاب. وتستلزم الترجمة الفاعلة توفُّر عنصر الفهم والدلالة وتوفُّر الملاءمة الكافية بين الإطارَين الفكريَّين Paradigms في اللغتَين المنقول عنها والمنقول إليها؛ أي تحقُّق التواصل الفكري .. والتواصل ليس كلامًا وإنما إبانةٌ لنسيج خطابٍ مجتمعي غيرِ

منفصل عن نسيج الحياة الذي هو مَجلَى هذا الخطاب. والتواصُل أيضًا تفاعل بين ثقافات وحضاراتٍ مختلفة لكلٍّ منها إطارُها المفاهيمي والفكري سواء من حيث اختلاف البيئة أو الزمان الحضاري. وحريٌّ أن نُدرِك هنا أن الفكر الفلسفي هو فكرٌ تكيُّفي مع ممارسات وظواهرَ رهن حضارةٍ مميزة. والفكر الفلسفي هو نَسَقٌ تمثيلي Representative للواقع ومشكلاته المطروحة والسلوك التكيُّفي وكيف تكون علاقتنا مع العالم ورؤيتنا له.

وقد تكون ترجمة المصطلح مشكلة وليست أزمةً وذلك حين يتعلَّق الأمر بتوحيد المصطلح أو بقواعد الاشتقاق والتوليد في اللغة، ولكن هذه المشكلة تتحوَّل إلى أزمةٍ إذا ما تعلَّق الأمر بأَبنية اللغة وإطارها الفكري الحاكم. ولا يكون ذلك كذلك إلا حين يكون المجتمع راكدًا حضاريًّا وينقل عن حضارةٍ أخرى مفارقة.

# مصر المجتمع والثقافة والسلطة

شغلتني زمنًا مسألةٌ أجملتها تحت عنوان «البحث عن مصر». سألتُ نفسي يومًا ما الذي يعنيه الجبرتي أو ابن إياس أو المقريزي أو ابن الحكم أو غيرهم حينما يقولون مصر والمصرلية أو الزعر والحرافيش؟ أي مصر وأي مصريين؛ الإنسان/المجتمع والثقافة والسلطة؟

وتوطئةً للحديث أطرح مقدمًا ما أراه المعنى السويَّ لمصطلحات المجتمع والثقافة والسلطة، ثم أُتبع هذا بما أظنُّه مدلولات هذه المصطلحات في تاريخنا لأقارن وأستبين ما يمكن أن نُسمِّيه حقائقَ تاريخية يمكن في ضوئها أن نلقي نظرةً استشرافية لما ينبغي أن يكون هدفًا عمليًّا لتصحيح الأوضاع والخطو على طريق تحوُّلٍ حضاري يستعيد به الإنسان ثقته ومكانته واعتباره.

المجتمع بنيةٌ بشرية تؤلِّف نسيجًا واحدًا متداخلًا ومتفاعلًا ومتكاملًا من الإنتاج والثقافة والسلطة. وتتمتَّع البنية بقَدْر من الاستقرار الدينامي داخل بيئةٍ جغرافية مشتركة ومحدِّدة لأساليب تفاعُل البشر معها والتعاون فيما بينهم، وأسلوب وأنواع الإنتاج وأسلوب التناقُض أو الصراع وكيفية حسمهما على نحوٍ لا يُخِل بمبدأ الحفاظ على البقاء بشريًّا واجتماعيًّا واطِّراد البناء وتحسين الأوضاع من خلال اطِّراد الإنتاج الاجتماعي وتناميه، وتراكُم الخبرات الجمعية واطِّراد الإبداع المعرفي والثقافي.

ويهيِّئ هذا شرطًا وجوديًّا لازمًا لإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية في دينامية تكفُل التواصُل الاجتماعي، وتعزِّز روح المعاشرة الاجتماعية المُنتِجة للعلاقات وتجلياتها التي تتجسَّد في الفعل والصور والرموز والسلوكيات (الثقافة) التي تصوغ صورةً مشتركة عن المجتمع بين أبنائه كأساسٍ للتكيُّف الذي هو قابليةٌ للتغيُّر الجمعي الارتقائي. وتتمثَّل هذه التجليات في تقسيماتٍ منظومية وظيفية ومؤسَّسية متطورة ومتغيرة ومتعددة أبدًا.

ويتشكَّل من هذا كله بيئةٌ ثقافية هدفها دعم بنية المجتمع وتعزيز استقرارها، وتصنع مُبررًا للوجود وهي بيئةٌ مشتركة بين أفراد المجتمع حكامًا ومحكومين لأنهم جميعًا أبناؤها.

وهكذا تتوفَّر شروط جدل الفكر والفعل الاجتماعيَّين، وعلى نحوٍ تاريخي، من خلال الإنسان/المجتمع على مسرح الواقع بما فيه من أبنيةٍ اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية. وطبعيٌّ حين يفقد المجتمع خاصية جدل الفكر والفعل على نطاقٍ اجتماعي متكامل، وحين تتعطَّل عملية التغذية العكسية بين الفكر والفعل الاجتماعيَّين يُصاب عقل الأمة بالجمود المفضي إلى ضمورٍ ونكوصٍ تغلب عليه الأسطورة، أو لنقُل يلوذ المجتمع في حالة نكوصه بالأسطورة إرثًا أو تراثًا ماضويًّا مقطوع الصلة بالواقع الحي، ويغدو الوجود امتدادًا أو اطرادًا عشوائيًّا.

وأذكُر هنا ما قاله كارل مانهايم في كتابه «المجتمع واليوتوبيا»: «يكون المجتمع ممكنًا لأن أبناءه يحملون في رءوسهم صورةً مشتركة عن هذا المجتمع تاريخًا وحاضرًا ومستقبلًا، صورة تصنع وعيًا عامًّا .. إننا تنتمي إلى جماعةٍ ما ليس فقط لأننا وُلِدنا فيها، ولا لأننا نعترف بالانتماء إليها، ولا لأننا نمنحها ولاءنا وإخلاصنا، بل لأننا أساسًا نرى العالم وأشياء بعينها في العالم بطريقةٍ واحدة هي طريقة هذه الجماعة.»

ونضيف إلى ما قاله كارل مانهايم أن شرط توفُّر هذه الصورة المشتركة نشأةً واستمرارًا هو اطِّراد الفعل المجتمعي النشِط (الإنتاج) المولِّد للفكر والثقافة ومن ثَم للصورة المشتركة مناط الانتماء والتكيُّف، ويتأتَّى هذا في صورة استجابةٍ مجتمعية متكاملة إزاء تحديات الخارج أو تحديات الجمود الذي يُصيب العلاقات بين أطراف البِنية أفرادًا ومؤسسات، وعدم ملاءمتها لتحقيق الاستجابات اللازمة. إن ثقافة المجتمع ما لم تكن في تطوُّر وارتقاءٍ مطَّرد بفضل فعلٍ اجتماعي نشِط لإنتاج الوجود، فإنها مع جمود هذا الفعل تأخذ سبيلها إلى الانحسار والتشظِّي والتخلُّف أو التحوُّل إلى أساطيرَ في عقول أفراد. والحضارة هي فعل المجتمع النشِط استجابةً للتحديات الخارجية والداخلية على السواء. كما قال توينبي.

وهكذا ينبني المجتمع وينتظم تأسيسًا على فعلٍ مجتمعي مشترك هو الإنتاج الذي تتولَّد عنه:

**أولًا:** علاقات إنتاج.

**وثانيًا:** خبرة أو ثقافة ومعارف تصوغ صورة الإنسان/المجتمع والعالم.

**وثالثًا:** سلطة.[١]

وهذه المنظومة وعناصرها الثلاثة أداة تكيُّف وقابلة للتغيُّر على مدى الصيرورة التاريخية التي هي جماع هذا التفاعُل الإرادي العقلاني في بيئةٍ لها خصوصيتها، ووجودٍ إنساني متكامل يصوغ مجتمعًا لا أفرادًا .. ودون ذلك يتحوَّل المجتمع إلى تجمُّعٍ بشري أو سكني تغلب عليه العصبيات الضيقة الأُفق ويسوده التناحر، وينتحر حضاريًّا.

والسلطة هنا هي أداة المجتمع للتوجيه والسيطرة سياسيًّا، والهيمنة ثقافيًّا وفكريًّا على شئون وأنشطة المجتمع في وحدته وتكامله. وقد تكون مرجعيتها سياسيةً أو دينيةً خالصة. ويختلف معنى السلطة ودَورها ودلالتها وآليات تداوُلها، إن وُجدَت، كما يختلف سنَد مشروعيتها باختلاف الوضع الحضاري؛ إذ قد تكون سلطة فرد ظلًّا لإلهٍ ما على الأرض مدى الحياة، أو تكون تجسيدًا موحَّدًا وموحِّدًا للقبيلة أو المجتمع بعلمة ووكيلًا مفوَّضًا عنه وكأنها شرطُ وجوده، ومن ثَم لها الكلمة والمشيئة المطلَقة. وقد تكون السلطة آلية أداءٍ جمعي ومؤسسية الطابع تتوزَّع فيها الأدوار تحقيقًا لهدفٍ مشترك مرسوم بجهد الجميع ومُعبِّرًا عن فكر وقضايا مشتركة.

والسلطة السوية في المجتمع شرطُها الإيجابي أولًا أن تكون مُنتَج هذا المجتمع؛ أي أن تكون عضويًّا بعض نسيج البنية الاجتماعية في تكاملٍ تاريخي معها من حيث الفعل والفكر، ومن حيث الشروط والآليات التي توفِّر حرية اختيارها وأسلوب تشكيلها فتكون أكثر التحامًا بالمجتمع وتعبيرًا عنه. وبذلك تكون أداة المجتمع في تكامُله لتنظيم وإحكام العلاقات الهادفة مجتمعيًّا بين أطراف البِنية الاجتماعية أفرادًا وجماعات. إنها تمثِّل بنيةً صغرى داخل المنظومة؛ أي داخل البِنية الكبرى المتكاملة .. ومرةً أخرى تكون متولِّدةً عن فعاليتها ونشاطها ومتكاملةً معها تاريخيًّا على أساس الفعل والفكر الاجتماعيَّين. وتحتكم السلطة في أدائها لوظيفتها إلى تراثها المشترك مع أبناء المجتمع من حيث ثقافتهم وصورة المجتمع والوعي العام والآمال والطموحات وإلى أسباب الحفاظ على بقاء المجتمع ومواجهته لتحدياته محليًّا وخارجيًّا.

---

[١] Manuel Castells, The Information Age: Economy, Saciety and Culture. 3 Vols. Blackwell, 1996. pp. 20–23.

وتستثمر السلطة، ولا أقول تستأثر أو تستنزف وتُهدِر وتستغل، فائض الإنتاج الاجتماعي لتعزيز سلطتها وفاءً لحاجات المجتمع المشروطة. وينشأ عادةً تناقُضٌ داخل بِنية السلطة، أو بين السلطة والمجتمع، يتولَّد عن اطراد الفعل وتنامي الفكر والتماس الحلول في مسيرةٍ تطورية اجتماعية. ويتأتَّى الحسم على نحوٍ مشروع؛ أعني مشروعيةً وليدة إطارٍ ثقافي مشترك، متلائمًا مع مقتضيات الفعل والفكر الاجتماعيَّين المتطورَين.

## مصر المجتمع والثقافة والسلطة

سؤالنا بعد ذلك وفي ضوئه أي مصر وأي مصريين، وأي ثقافة وأي سلطة؟ أعني بمصر والمصريين الأرض السوداء، والفلَّاح الذي اعتاد منذ قديم الزمان أن يطبع على فَودَيه صورةَ طائر هو حورس حامي المستضعفين، وإن غاب عنه المدلول، ونعتَه الغزاة بأسوأ وأحطِّ النعوت وتركوه نهبًا للجهل ولهيمنة الخرافة والهجرة إلى الغيب حتى يتسنَّى لهم فرضُ سلطانهم عليه فردًا بعد خصائه من كل أسباب القوة والمنعة القومية فكرًا وثقافةً وانتماء، فهذا الفلاح هو الكتلة الأساسية الممثِّلة لمصر، وهو الذي ملأ سلَّة الرومان، وأطعم جيوش العرب وخيلَهم، واقتات على جهده المماليك والأتراك من بعدهم، هو القوة العاملة المُنتِجة، وأي تغييرٍ لا يطوله لا يغيِّر من وجه مصر شيئًا.

مصر منذ عام ٥٢٥ مع غزو الفرس وحتى منتصف القرن العشرين؛ أي على مدى خمسة وعشرين قرنًا، وهي تحت سطوة سلطاتٍ غازية أجنبية. ومنذ ذلك التاريخ، ومع حل الجيش المصري باتت مصر بغير قضيةٍ قومية وبغير موقفٍ قومي وبغير أداة دفاعٍ في حلبة الصراع التاريخي بين أطراف التنافُس على صعيد إقليمٍ جغرافي واسع النطاق يشمل الفرس واليونان والرومان والشرق الأوسط إجمالًا. وتعرَّض النسيج الثقافي للتمزُّق وتضافرَت على صنع ذلك ضغوطٌ ثقافية وسياسية وعسكرية من الداخل والخارج.

ومصر بعد صدور مرسوم الإمبراطور ثيودوسيوس في القرن الرابع الميلادي ومرسوم جوستنيان في القرن السادس الميلادي بإلغاء المعابد المصرية وتحريم وتجريم عبادتها أضحت بغير مطبخٍ ثقافي مجتمعي، وانهار النظام الثقافي وتفكَّكَت عُراه، وبقي المصريون أفرادًا. يُضاف إلى هذا عواملُ الضعف والتحلُّل التي استشرت في أواخر عهد الدولة الحديثة في العصر الفرعوني، ويسَّرَت سقوطها ضد خصومها ومنافسيها. وشاعت خلال هذه الفترة ثقافةٌ هرمسية فقدَت عناصر قوَّتها الحضارية، وتخلَّفَت صورةٌ منها تدعم عملية

الضعف والتحلُّل من كل مظاهر الالتزام الدنيوي الجمعي والاجتماعي. وحريٌّ أن أُشير هنا، منعًا للالتباس، أن هرمس مثلَّث العظمات هو الإله تحوت المصري، فهو الإله الذي اعتاد المصريون وحدهم دون سواهم حتى يومنا هذا أن يُقسِموا به قائلين العظيم ثلاثًا.

هيمنَت على الثقافة المصرية ثقافةٌ تحُضُّ على ترك الدنيا والزهد فيها والهجرة إلى الغيب ملاذًا للخلاص. شاعت أقوالُ هرمس في صورةٍ أسطورية تؤكِّد أن الحكمة أو فضيلة الفضائل السعي الدائب إلى العلم اللدني وأن السعادة في الخلاص ونيل الثواب، وأن سبيل المرء إلى هذا احتقار المادة والجسم والانصراف عن الدنيا والإكثار من أعمال الإيمان، ونُسب إلى هرمس قوله: «اجمعوا بين محبة الديانة والحكمة، وقفوا أنفسكم على تعليمها. وإن استطعتم أن تنذروا زمان مقامكم في هذه الدنيا لأعمال الإيمان دون سواها فافعلوا؛ فهذا خيرٌ وأبقى.»[٢]

حرصت السلطات الغازية الحاكمة على تدمير أسباب الثقة بالنفس تاريخًا ومجتمعًا، فعمدت إلى تشويه أساس مشاعر العزة القومية، مثلما عمدَت إلى إشاعة وترسيخ الخرافة والاستعانة في سبيل ذلك بأدوات القهر السلطوي أو الهيمنة الأيديولوجية. ولم يكن يعنيها أمرُ مصر إنسانًا أو مجتمعًا ذا حضارة بل يعنيها استنزافُ فائض إنتاج الأفراد، ولا أقول المجتمع، والذي تحصُل عليه في صورة ضرائبَ أو جزية أو خراج، علاوةً على ما يقدِّمه الفلاحون أفرادًا من تقدماتٍ عينية لجنود وخيل الجيش. وكان همها كذلك استنزافًا على فائض قوة العمل، إن وُجد، في صورة السُّخرة. ولم يقتصر الهدف من الاستنزاف على إشباع حاجات الجيوش ولا إشباع شهوات أصحاب السلطان لاكتناز الثروات، بل وأيضًا إشباع حاجات مجتمع المتروبوليتان؛ أي المجتمع الأجنبي المتسلِّط .. والفلَّاحون في جميع الأحوال هم العبيد المسخَّرون فعلًا وإن لم يكونوا كذلك اسمًا.

كانت السلطات الحاكمة هي الحاكم لبَر مصر، ولأبناء عصبيتها حق الامتياز على سكان البَر .. وترفَّع هؤلاء عن الاختلاط بالأهالي فهم في عداد طبقة المنبوذين، عليهم واجب العمل والخضوع دون شكوى .. ويصف المؤرخ المصري محمد شفيق غربال وضع المستوطنين الإغريق، وهو قول يصدُق على من تلاهم، في كتابه «تكوين مصر» فيقول: «بقي الإغريق منعزلين وظلُّوا طائفةً مميزة .. وظل المصريون يعملون حطَّابين محتطبين

[٢] د. مصطفى النشار، «مدرسة الإسكندرية الفلسفية»، ص١١٨–١٢٣، دار المعارف، ١٩٩٥م، القاهرة.

ومالئي الدلاء، يُعامَلون معاملة الأجناس المستعبدة، يكدُّون ويكدَحون حتى يسقُطوا من الإعياء، حُرموا من أن ينهض بينهم زعماءُ منهم، وتُرِكوا نهبا لقساوستهم المتعصِّبين.» ويضيف «وأبقى ملوك البطالمة وقياصرة روما على السخافات والمساخر الدينية عن سوء قصدٍ ونية، وأصرُّوا على الإمعانِ فيها وهم في قرارة أنفسهم يحتقرونها بكل جوارحهم.»

محمد شفيق غربال، تكوين مصر، ص٧٨، ٧٩،
الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٩م

وامتدَّ هذا الحال مع فلاحي مصر مع كل الغزوات التالية. وجدير بالذكر أن القوى الغازية تتبع أحد نهجَين في تعامُلها مع المستضعفين؛ استنزافهم عن طريق السطوة العسكرية أو استنزافهم عن طريق الاستيعاب الأيديولوجي المدعوم بالسطوة العسكرية. وفي ظل القهر السياسي والتخلُّف الثقافي والفردية التمس المصري أسباب البقاء بالالتزام بأنماطٍ سلوكية محددة هي ضربٌ من التكيُّف السلبي «الوقوف موقف المتفرج واللامبالاة والنفاق أو التوحُّد مع العدو والشكوى والأنين لإفراغ شحنات اليأس والعذاب .. أو الاستعانة بالأولياء وبالدعاء على الظالم ومناجاة الليل خفيةً وتقية.» .. هذا وإن لم يخلُ التاريخ من بطولاتٍ قومية حاولَت أن تستنهضَ الهمم وأن تستنفر الطاقات والجهود ضد الغزاة باسم الوطنية المصرية، ولكن انحاز التاريخ كما هي العادة ضد هؤلاء ولصالح السلطة المنتصرة، وأسدل ستار صمتٍ على بطولاتهم انحيازًا للسلطة أو باسم المقدَّس وحقت عليهم اللعنة باسم الدين.

ومن هنا أزعم أن مصر والمصريين، بهذا المعنى وفي هذا الوضع، عاشوا منذ سقوط الدولة على أيدي الفرس فيما يشبه المعزل العنصري «الأبارتهيد». لم يعُد للمصريين منذ ذلك التاريخ تحت سطوة الغزاة وحتى مطلع القرن العشرين شأنٌ في إدارة شئون بلادهم أو فعاليةٌ في بناء مجتمعهم، أو اختيارٌ لصورة مستقبل حياتهم، أو قضيةٌ قومية تجمع بينهم وتوحِّد صفوفهم، يشحذون لها طاقتهم دفاعًا عنها، أو وسيلة لتجميع خبراتهم الاجتماعية في اتجاه البلورة والتطوير في ضوء مصالحَ مشتركة مشروعة. تعاقَب الغزاة الطامعون في خير مصر موقعًا وإنتاجًا، لهم الإدارة والسلطة وعلى المصريين الطاعة والفلاحة، جحافل تتابعَت تحمل في وجدانها ثقافتَها، ليس وجدانًا مصريًّا عن يقين وإن تمصَّر بعد ذلك حين يُمنونَ بالهزيمة. الجميع يَسخَرون من الفلاح ويُسَخِّرونه، هو الأدنى، وهو رب الفأس وعماد الإنتاج. وعرف الذل والمذلة تحت نِير الاستبداد والطغيان والغربة على أرضه ومحاولات طمس ذاتيته في معزله العنصري.

ونشأَت على أرض مصر ثقافتان؛ ثقافة العامة، وثقافة السلطة؛ بمعنى أن لكلٍّ قيمه ورؤيته التي تحدِّد صورة الآخر وسلوكه معه سواء للتكيُّف مع الآخر والتحايل للبقاء أو لقهره والتسلُّط عليه. والثقافة هنا وليدة وضع كلٍّ منهما وظروفه وإمكاناته التي تدعم أو تخذلُ مصالحه. وفي ظل الفقر والكدح والشقاء والبؤس وفقدان الحيلة احتفَظ المصري بعقائدَ تؤكِّد أن الحياة الدنيا ابتلاء وتبشِّر الصابرين. واحتفَظ بقصصٍ شعبي يؤكِّد انتصار الخير على الشر مهما طال الصراع أو الصبر. ونجد هذا القصص متواترًا على مدى القرون ابتداءً من انتصار حورس على إله الشر ست، بطولات هي ضربٌ من التخييلات التعويضية.

وتمِّثل ثقافة السلطة الوجه النقيض للثقافة العامة. إنها الثراء الفاحش السفيه، ومظاهر الأُبَّهة والتعالي الأجوف واهتبال الدنيا، والقسوة في المعاملة مع الغير وسوء الظن به، وأن البطش حكمة أصحاب السلطان في التعامل مع المحكوم، والدنيا غنيمة وفرصة قد تزول أو تُفلِت سريعًا من بين يدَيه عندما تدول دولته. وكان واقع حياة الصفوة من الأجانب المتربعين على سلطان البلاد صراعًا شرسًا فيما بينهم، واقتتالًا دمويًّا حول الفريسة. ويدور الصراع والفريسة مهيضة إلا من انتفاضاتٍ غير متكاملة أو غير مطَّردة. ومع هذا الشَّرَه وتلك القسوة يخشى السلطان وصفوتُه نُذر السقوط. إنه يجمع في نفسه ووجدانه جبروت السلطة والخوف من السقوط.

وتَولَّد وجدانٌ ثقافي يجمع ثنائيةً نقيضية متكافئة ومتلازمة Ambivalence تشتمل على قيمتَين سلوكيتَين؛ التسلُّط والخضوع، وجهَين لعملة واحدة. الإنسان إما أن يخضع ويستسلم وينافق ويداري أصحاب السلطان إذا كان رعية، وإما أن يتسلَّط ويتجبَّر حين يكون حاكمًا فيكون له الثراء والقوة والعظمة والحكمة وتخرس أمامه جميع الألسنة؛ أي يكون إلهًا على الأرض له الطاعة والمشيئة؛ فهذه هي مظاهر السلطة. ووَجدَت هاتان الثقافتان غذاءً في العقائد الدينية المتوارثة. واستدخل المصري هذا الوجدان الثقافي المؤلَّف من ثنائيةٍ نقيضية والذي يتربَّى عليه خلال التنشئة الاجتماعية ليستقر في اللاشعور حتى ليبدو طبيعة، وعبَّر عنه في الأمثلة العامية وعاء الفلسفة الشعبية:

- فلاح مكفي سلطان مخفي.
- إيد تبوسها وعايز تقطعها.
- إن كان لك عند الكلب حاجة قل له يا سيدي.
- ارقص للقرد في دولته.

- اتمسكن لما تتمكن.
- اللي يطاطي لها يفوت.

وأضحت الشخصية الانفصامية «الشيزوفرينية» على مدى القرون محور ثقافة الشعب في تعامُله مع السلطة، وأضحت الشخصية البارانوية أو السلوك القائم على مشاعر العظمة هو محور ثقافة أهل السلطة.

- إكمن أبوك سَنجَق داير على حل شعرك.
- حاكمك غريمك إن ما طعته يضيمك.
- حد يقول للغول عينك حمرة.
- سيف السلطنة طويل.
- العين ما تعلاش على الحاجب.

ترى المصري صاحب الوجدان الثقافي الانفصامي يحكُمه الخوفُ من بطش الآخر صاحب القوة والجبروت بحُكم السلطة، ويؤرِّقه العجز عن المواجهة أو العجز عن التعامل الكُفُوء وتُضنيه مشاعر الإحباط والسلبية وفقدان الحيلة.

- البيضة متكسرش حجر.
- اعمل انت يا شقي لهذا المتكي.
- حكم القوي على الضعيف.

ولكن المصري يعوِّض هذا كلَّه بأحلام اليقظة ليرى نفسه في تخييلاته على نقيض واقعه فيَشْفي غليلَه بأوهامه المجسدة، ويعوِّض مظاهر النقص والعجز، ويتمنى لو ظل حالمًا مع هذه التخييلات أو يستعين بالصبر طمعًا في جزاءٍ مُرجأ بعيد.

ويتجلَّى الوجه الآخر للوجدان الانفصامي وهو الوجه البارانوي لدى أصحاب السلطان في مظاهر الأُبَّهة والتعالي تأكيدًا للتميُّز والعظمة والتكبُّر والتجبُّر مع اشتراط الطاعة والخضوع والخنوع تعبيرًا عن الولاء. ويقترن هذا بمشاعر الشك وعدم الثقة في الآخر. ويشكِّل هذا بالضرورة أرضيةً للتفرُّد والاستبداد والحُكم المطلَق والمسئولية المطلَقة .. النقيضان معًا التسلُّط والخضوع وجهان لوجدانٍ ثقافي واحد راسخ في النفس، وجودُ أحدهما شرط لوجود الآخر .. ومن ثَم ثقة مفقودة من الطرفَين على مدى القرون وإن انفرد كلٌّ بحيلته ووسائله. وهكذا تراكَم وتراكَب الوضع المَرَضى الاجتماعي .. وتشكَّل

ما يمكن أن نُسمِّيه مع حالة الانفصام حالة الانسلاخ عن الذات Depersona Lization وحالة الانسلاخ عن الانتماء القومي، لدى اليائس المحبَط المستذَل.

وهكذا نشأت وامتدَّت على مدى القرون ثقافتان؛ مصر العامة ومصر السلطة، ليس بينهما تفاعلٌ نقيضي يولِّد حركةً جدلية تدفع إلى مركَّبٍ جديد هو ضربٌ من الإصلاح والمصالحة، بل خصومة وعداء ينعكس أثرهما سلبًا على بِنية المجتمع في علاقاته ووجدانه وأدائه.

لم تعُد مصر منذ الغزو الفارسي وحتى منتصف القرن العشرين مجتمعًا حسب الصورة السوية التي أشرنا إليها في صدر كلامي. سلطةٌ أجنبية ليست عضويًّا بعض النسيج الاجتماعي، لا تحمل ثقافته، ولا تعرف تاريخه، ولا تؤرِّقها همومه وآلامه ولا تنشُد استعادة مجده الحضاري موصولًا بنهضةٍ قومية عصرية. وليس بينها وبين القوى المُنتِجة تفاعُلٌ أو تغذيةٌ متبادلة. وأوَّل شرخٍ في جدار المعزل العنصري حدث في عهد محمد علي الذي كان مناسبة لا سببًا. وهذا هو الشرخ الذي أفضى إلى ظهور أحمد عرابي ورفاعة الطهطاوي لتعود إلى الظهور وبعد غيبةٍ امتدت قرونًا كلمة الوطن المصري. سلطاتٌ أجنبية تعاقبَت هي أداة قهرٍ وجباية صادرَت مصر لحسابها أرضًا وحصادًا وبشرًا وشرفًا وعِرضًا. وتحطَّمَت الرابطة الاجتماعية، وتحوَّل المصريون إلى أفراد، وانتفت بينهم روح الاجتماع والمعاشرة الاجتماعية أساس توليد الثقافة الاجتماعية. وسقطَت العلاقة الجدلية بين الفكر والفعل. وهكذا يكدَح الفلاحون أفرادًا، والمجتمع الذي لم يعُد موجودًا في صورته السوية لا يُنتِج فكرًا أو معرفة، وأضحت الخرافة غذاء الإنسان، والفردية قاعدة، والتناحُر أسلوبًا، وتداعت أسبابُ التطوير الجمعي للمجتمع ثقافةً وفكرًا وأدوات.

وتوارثت الأجيال قرونًا ثقافة اللامبالاة واللاانتماء واللامسئولية والفردية والنفاق والتناحُر والخوف من أصحاب السلطان والعدمية.

- إيش تبالي السما بعياط الكلاب.
- ديار مصر خيرها لغريبها.
- صباح الخير يا جاري إنت في حالك وانا في حالي.
- اللي ما تقدر عليه فارقه وإلا بوس إيده.
- إن جاك الطوفان خد ابنك تحت رجليك.

وتوارثَت الأجيالُ الثنائيةَ النقيضة للوجدان الثقافي. لم يعُد المصريون تجمعهم صورةٌ مشتركة عن مجتمعهم وما يأملونه له. وليست السلطة هي سلطة حاكمٍ مصري يسألونه

العدل وإشباع الحاجة ويُخاطبهم بروحهم الثقافية. وحين نقول توارثَت الأجيال هذه الثقافة فإننا نعني يقينًا أنهم توارثوا سلوكياتٍ مطابقةً لهذه الصورة عن العالم والمجتمع وعن تلك القيم الحاكمة؛ فالثقافة من بين معانيها انتقالٌ وراثي أو متوارث للنمط الظاهري Phenotypic Transmission أعني توارُث الأنماط السلوكية.

- يبني قصر ويهدم مصر.
- آخر خدمة الغز علقة.
- إن فاتك الميري اتمرغ في ترابه.
- تشارك الجندي مين يرطن لك، وتشارك البدوي مين يحسب لك؟
- جور الغز ولا عدل العرب.
- نوم الظالم عبادة.
- يا بخت من كان النقيب خاله.
- الدار دار ابونا والغرب بيطردونا.

وما أحوجَنا إلى أن نستكشف، ومن زاويةٍ تاريخية وسوسيولوجية ونفسية وأخلاقية ومعرفية، حقيقةَ العلاقة الجدلية بين صورة الذات، نشأةً وتطورًا على مدى القرون وبين تصوُّر الذات للآخر؛ أعني صورة الذات لدى المصري وتصوره للآخر وكذا صورته لدى هذا الآخر صاحب السلطان، وما هي الآثار العملية المترتبة على ذلك. تُرى ما الذي استقر في وعي المصري وهو في معزله العنصري، وحدَّد من خلاله هُويته الذاتية وقد غابت عنه، وغُيِّبَت عنه أيضًا، في جميع الأحوال، صورة المجتمع في وحدةٍ متكاملة تاريخًا ومكانًا؟

ويمكن القول كان هناك بالفعل، في الممارسة العملية وفي الأذهان، نوعٌ من المحورية العرقية تحكُم سلوكَ وتوجُّهات أصحاب السلطان، الذين عاشوا في قطائعهم أو مدنهم؛ مصري فلاح في ناحية على الدوام، ويوناني أو روماني أو عربي أو تركي أو مملوكي في ناحيةٍ أخرى، إلا إذا سقط عن السلطة تحت سنابك خيل خصمٍ منافس له واضطَره إلى الفرار فإنه يلوذ بديار مصر ولكن حاملًا وجدانه الثقافي المغاير. وهكذا فعل على سبيل المثال الألفي بك بعد هزيمته الساحقة وقف عند الأهرامات يخطب مناجيًا الأهرامات وتاريخ مصر.

وكان المصري على الدوام، ومن منطلَق الضعف والمذلَّة، إذا ما شاء التقرُّب زُلفَى فإن ضريبة الاقتران أن يتنكَّر للعِرْق المصري، ويُشارِك في السخرية منه ولعنة الشعب. إنه لا

يستطيع أن يحتمي بتاريخه ولا أرومته ولا بنفسه ولا ببني شعبه ولا بحضارته السابقة، فإما أن يشارك التنكُّر لها والنكير بها وينسلخ عن ذاته التاريخية ليبدأ طريق الصعود الفردي تابعًا متوحدًا مع الخصم، وإما أن يلزم الصمت الذليل ليبقى حيث هو.

- بات كلب واصبح سبع.
- الخشب اللين مينكسرش.
- أقل عيشة أحسن من الموت.
- عود في حزمة يعمل إيه؟
- بوس الإيد ضحك على الدقون.

امتلأ القلب خوفًا من السلطان الأجنبي ورموزه، وشاعت ثقافة الخوف يغتذي عليها المصري منذ طفولته، وبات الخوف أكبر خصمٍ وأخطر عدوٍّ حالٍّ فينا يقوِّض كل محاولات النهوض واستنهاض الهمم لبناء أمة. وامتد غرسُ الخوف وضرب بجذوره فسادت نزعاتُ العدمية، ومن مظاهرها اللامبالاة واللامسئولية وعدم الانتماء واليأس والإحباط وأنْ لا جدوى من شيء.

- إن عمل ولا ما عمل متعوس وخايب الأمل.
- جا يتاجر في الحنة كترت الأحزان.
- حداية من الجبل تطرد أصحاب البلد.
- خدوا من فقرنا وحطوا على غناهم.
- دنيا فانية ومحدش واخد منها حاجة.
- عود في حزمة يعمل إيه؟
- مالي ولا يهنالي.
- مطرح ما ترسي دق لها.
- لا ناقة لي فيها ولا جمل.
- الموت راحة.
- المتغطي بالأيام عريان.

وأصبحنا نخاف الحقيقة، نخاف من ذكر تاريخنا ناهيك عن الاعتزاز به، نخاف تأكيد الرابطة المشتركة، نخاف الإفصاح عما في ضمائرنا. وربما يلوذ المرء بالليل يبُثُّ

ظلمتَه أنينَه ويناجيه خفيةً ويشكو ظُلمَه وتعاستَه .. وعمدَت السلطات أن تُنسيَنا انتماءنا أو تغرس فينا ثقافةً تجرِّم تاريخنا وتلعنه، فأصبح المصري لا يعرف عن نفسه إلا أنه رعية في ذمةِ آخرَ متسلِّط، وإذا سألتَه عن نفسه قال كمثال أنا رعية عثمانلي .. الخوف دائمًا ومن كل شيء.

- من خاف سلم.

والأمان في التوحُّد مع الغاصب المتسلِّط بينما معرفة الحقيقة والجُرأة من أجلها هما أوَّل قيم الخلاص .. الخوف والتخويف أداةُ الغاصب لاستمرار التسلُّط والخوف أداة المصري للسلامة .. وإنها لمفارقةٌ قاتلة للنفس.

وليس معنى هذا أن الذل طبيعةٌ في المصريين كما ذهب المقريزي، ولا أنه لم تكن هنا مواقفُ تدين الفرقة وتلتمس القوة في رأب الصدع ووحدة الصف، علاوةً على السخرية من السلطات الأجنبية ورموزها. حقًّا كان يبدو هذا صوتًا خافتًا شديد الخفوت في أغلب الأحيان، ولكنه في أحيانٍ قليلة يغدو صوتًا عاليًا ملء الأسماع حين تكون الظروف مُهيَّأة للمواجهة والمقاومة في محاولة للنهوض.

- زي بعجر أغا ما فيه إلا شنبات.
- زي شحَّات الترك جعان ويقول موش لازم.
- آخرة خدمة الغز علقة.
- حداية من الجبل وتطرد أصحاب البلد.
- الكل في الحلاقة بيطاطي راسه (عكس طاطي لها تفوت).
- محدش أحسن من حد.
- اللي يربط رقبته في حبل ألف من يسحبه.
- اللي يوطِّي راسه يتركب.
- اللي قيدني بيفتل لك.
- إيد واحدة متسقفش.
- البركة في كتر الأيادي.
- البطيخة متكبرش إلا في لبشتها.

وأضحت حياة المصري أو ثقافته ذاتَ وجهين ظاهرًا وباطنًا. ويمثِّل هذا جذر الفهلوة أو الشخصية الفهلوية في مصر .. تحايُل لبلوغ المآرب، تغيُّر في الظاهر دون الجوهر.

- بوس الأيادي ضحك على الدقون.
- إن دخلت بلد تعبد العِجل حِش وادِّيله.
- الإيد اللي ما تقدر تقطعها بوسها.

والمصري في هذا هو المنفيُّ الفعَّال، المكبوت قهرًا، يتحيَّن فرصة لينطلق يعوِّض الحرمان .. وإذا حانت الفرصة بغير وعيٍ ثقافي اجتماعي ثوري في إطار عملٍ جماعي فإنه يغدو سلوكًا فرديًّا وغرائز منفلتة متناحرة، بل ومدمرة لبنية المجتمع؛ أي ينصبُّ جهد الفرد، دون الجماعة، من أجل تعويض حرمانٍ غريزي فردي عند أدنى المستويات مقطوع الصلة برؤيةٍ اجتماعية شاملة ينتظم في إطارها سلوكُه متساميًا، بنَّاء، وحضاريًّا.

وتدور بالذهن هنا أسئلة أربعة:

- ألم تكن السلطة الفرعونية سلطةً أبوية قاهرة؟
- ماذا عن الثورات الاجتماعية بقيادة المماليك وقد كانوا دخلاء؟
- ما العمل؟
- ماذا عن المثقَّف والسلطة في التاريخ؟

### عن السلطة الفِرعَونية

حريٌّ أن ننظر إلى المجتمع المصري القديم في إطاره الحضاري وليس من منظور حضارة العصر الراهن؛ إذ كان المجتمع مجتمعًا أبويًّا بما يتلاءم مع عصره، والسلطة امتدادٌ طبيعي للتطور الاجتماعي وبعض النسيج العضوي للمجتمع. والفرعون يحكمه إطارٌ ثقافي ديني مشترك بينه وبين أبناء المجتمع. وتمثِّل العدالة «ماعت» النظام الأخلاقي الاجتماعي الحاكم .. والفرعون مسئولٌ عن ضمان تحقيقه في المجتمع أمام الله.

وكان المصري يقدِّم جهده وفائض عمله تقدمةً مرضية للفرعون ظل الله في الأرض لاستثماره داخل البلاد ولصالح المجتمع، ويشعر بالأمان في ظله، وبالثقة في دفاعه عنه، وأنه له ومنه. وإذا نشب صراعٌ اجتماعي فإنه لتصحيح أوضاعٍ أو لتداوُل سلطة ولكنه

صراع داخل المجتمع الواحد. هذا فضلًا عن أن المصري كان راضيًا مبتهجًا بالحياة يُغني لها ويُقبل عليها، وكانت النصائح له وللفرعون على السواء، وقادرًا على أن يُبلِغ المسئول أو الحاكم شكواه منتظرًا عدله. والتناقُض داخل بنية المجتمع ظاهرةٌ طبيعية، وهي الحافز إلى التغيير والتطوير على عكس الحال حين تكون على رأس المجتمع سلطةٌ غازية أجنبية.

ولننظُر إلى بعض التراث الثقافي المصري القديم بشأن علاقة المصري بالسلطة أو ثقافة الفرعون أو نظرة الإنسان العام للحياة.

يقول الفلاح الفصيح في شكواه لموظَّفٍ ممثِّل للسلطة:

> «إنك تضربني وتسرق متاعي وبعد ذلك تغتصب الشكاية من فمي .. لا تنطق كذبًا واحترس من الحكَّام .. لا يجوز وجود الظلم مع قانون.»

وهذا موقفٌ من السلطة يتسق مع حضارة ذلك العصر.

ومن النصائح التي يلقِّنها الحكيم للأمير:

> «الملكُ ذو العقل المحايد يُفلِح حاله .. أقم العدلَ لتوطِّد مكانتك فوق الأرض، وواسِ الحزين، ولا تعذبن أرملة، ولا تحرمن رجلًا من ميراث والده .. لا تكونن فظًّا؛ لأن الشفقة محبوبة، وأسِّس آثاركَ على حب الناس.»

ولا ينفي هذا وجود مواقفَ مناقضة مثل تعاليم تقول للأمير:

> «خذ الحذَر من مرءوسيك لأن الناس يُصغون لمن يُرهبهم، ولا تثقَن بأخ، ولا تعرفن لنفسك صديقًا.»

ونذكُر من النصائح الإنسانية العامة التي يتربى عليها المصري:

- احذر أن تسلب فقيرًا بائسًا.
- واحذر أن تكون شجاعًا أمام رجلٍ مهيض الجناح.
- الممقوت من الله يزوِّر في الكلام.
- لأن أكبر الكبائر عند الله النفاق.

وبينما نرى المصريَّ الآن ترسخت في نفسه أمثالٌ عن العدمية والخوف؛ وإذا ما أغرق في الضحك تطيَّر وقال: «اللهم اجعله خيرًا.» نجد المصري القديم يقول ويغني:

> «متِّع نفسكَ ما دُمتَ حيًّا.»

أو يقول:

«كن طلقَ الوجه ما دُمتَ حيًّا.»
«اقضِ يومك في سعادة .. ليكن الغناء والموسيقى أمامك، واطرح كل الآلام وراء ظهرك.»

**عن المماليك**

يمثِّل المماليك كسلطة طرفًا له خصوصيةٌ مميزة من حيث الوضع الذي وجدوا أنفسهم فيه قسرًا لا اختيارًا؛ ذلك أن الفرس والرومان والأتراك وفدوا غازين عسكريين لاستغلال موارد البلاد وليس للاستيطان. أما العرب فقد وفدوا غازين عسكريين طمعًا في موارد البلاد، ولكن للاستيطان أيضًا. وعاش هؤلاء جميعًا في عزلة عن المجتمع المصري واستغلُّوا موارد البلاد، وحقَّقوا ثروات، ولكن الأخطر أنهم عملوا على تحويل فائض الإنتاج إلى البلاد الميتروبوليتان. واستغلال فائض العمل في السخرة وتهجير أو استنزاف العمالة الماهرة؛ إذ كانت مصر مجرد بلدٍ لاستحلابه وليس لتطويره.

المماليك وجدوا أنفسهم في وضعٍ آخر مغاير أضفَى عليهم خصيصةً مايزتهم وتكاد تجعلهم أقرب إلى حال العبيد المجلوبين إلى العالم الجديد — الأمريكتين — مع فارق طبعًا؛ ذلك أن المماليك مجلوبون وليسوا غُزاة، جيء بهم من بلدانٍ عديدة لاستخدامهم جنودًا مرتزقة لصالح مماليكَ آخرين أو من يُشبِهون وضع الأمراء، وجرى توطينهم في مصر. حياتهم اقتتالٌ وصراع من أجل السلطة ومغانمها .. وهم في جميع الأحوال سلطةٌ أجنبية. وعاشوا في عزلة عن الفلاح المصري متعالين عليه، ولكن لم يكن أمامهم من سبيلٍ على الرغم من الصراعات الداخلية وحروبهم الخارجية إلا أن يَرَوا بَرَّ مصر ركيزةً لهم ينطلقون منه ويعودون إليه دفاعًا عن مصالحهم المالية والاقتصادية التي تشكَّلَت لهم من موارد البلاد وبحُكم موقعها. ونظرًا لأنْ ليس لهم بلد ميتروبوليتان ينزحون إليه فائضَ الإنتاج المصري فإنهم لم يُصدِّروا فائض الإنتاج إلى خارج البلاد. استغلُّوا الفلاحين ولكنهم احتفظوا بفائض الإنتاج داخل البلاد. وهكذا تراكَمَت الثروات في أيدي أمراء المماليك، ونشطَت أعمالٌ تجارية داخلية وخارجية على الصعيد الإقليمي والأوروبي، وامتلكوا الأراضي، وأقاموا مصانع للأسلحة وأصبحوا مصريين بالانتساب، ويرون مصلحتهم في دفاعهم عن مصر وقوَّتهم من قوَّتها.

ودخلوا في منافسات وحروبٍ إقليمية لأسبابٍ اقتصادية. وكانت البلاد تزدهر أو تنتكس حسب طبيعة ونتائج هذه المنافسات والحروب. علاوةً على هذا فإن توفُّر الثروات في الداخل من فائض الإنتاج المحلي سمح بظهور بعض المشتغلين بالثقافة والفكر. وكان من بينهم مَن يمثِّلون نواةً كان بالإمكان أن تنمو وتتطوَّر وتكسب ملامحَ ملائمة لحضارة العصر المرتقب، لو لم تكن الصراعات المحلية والحروب الخارجية التي هي حروبٌ اقتصادية. وهكذا كان بالإمكان أن يصبح المماليك، دون الغزاة الآخرين، بذرةً أرستقراطية متوطِّنة يمكن أن تدفعها الضرورة إلى تطوير البلاد اقتصاديًّا وصناعيًّا، بل وظهور فكرٍ مصري جديد وتكون منافسةً لأوروبا.

وهنا يفيد كثيرًا كتاب الدكتور عماد الدين أبو غازي «الجذور التاريخية لأزمة النهضة في مصر»، والذي يحدِّثنا فيه عن الولاة خلال القرنَين الخامس عشر والسادس عشر وكيف كانت مصرُ على أعتاب تحوُّل، أو إمكانات تحوُّلٍ اقتصادي وفكري تنتقل به من الميركانتيلية إلى النهضة الصناعية. وهذان قرنان مفصليَّان في تاريخ التطوُّر العالمي بالنسبة لمصر والهند والصين وأوروبا، ولكن أوروبا من خلال صراعاتها الممتدة ومناوراتها واستغلال الشرق ثم محاولة الالتفاف حول طريق رأس الرجاء الصالح، وأخيرًا ما يُسمَّى اكتشاف العالم الجديد واستغلاله مجانًا وتحقيق تراكُمٍ رأسمالي كبير .. تهيَّأَت لها إمكانات الإطاحة بمظاهر التطوُّر الحضاري في الشرق لأسبابٍ متباينة، ومن بينها مصر التي خضعَت لسلطان الغزاة الأتراك الذين نهبوا الكثير من ثرواتها والعمالة الماهرة. ونزحَت تركيا فائض الإنتاج وفائض العمل حتى كان محمد علي الذي سعى، وفاءً لأطماعه، إلى تحديث المجتمع المصري، واستعان بالفلاحين ليؤلف جيشًا يدين له بالولاء. وهكذا كسر جدار المعزل العنصري، وظهر لنا الشيخ رفاعة الطهطاوي ليكون أوَّل من يحدِّثنا عن مصر الوطن والحضارة، ثم أحمد عرابي القائد العسكري الذي ثار باسم الفلاحين.

## ما العمل؟

نعم منذ منتصف القرن العشرين أضحت السلطة عضويًّا من نسيج المجتمع المصري تتويجًا لنضالٍ امتد على مدى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. تولَّت مصر سلطةٌ تحمل ثقافته وهمومه وتحتجز فائض الإنتاج والعمل لاستثماره، وتنتمي إلى تاريخ مصر وتعتز به، يحدوها أمل النهوض بالأمة حتى وإن تعدَّدَت الرؤى.

ولكن حريٌّ أن ندرك أن ما خلَّفَته قرون القهر والتسلُّط والاغتراب، وما غرسَتْه هذه القرون في النفوس من وجدانٍ ثقافي سقيم ليس طبيعة ولا جبلَّة ولا قدَرًا محتومًا بل أمرٌ قابل للتغيير. إن ما ولَّدَته ظروف وأوضاعٌ حياتية تغيِّره ظروف وأوضاعٌ جديدة تثور على هذا الماضي الكئيب. وطبعيٌّ أن ما صنعَتْه قرونٌ طويلة لا تمحوه بضعة عقود، كما لا تمحوه مواعظُ وكلماتٌ تجري على ألسنة أفراد داخل سياقٍ اجتماعي يعزِّز فقدان الثقة، ويؤكِّد زيف الكلمات في إطار صراع المصالح الذي يرسِّخ الصدع التاريخي بين العامة والسلطة؛ إذ يرى أحد الأطراف أن مصلحته في إشباع هواه المتمثِّل في الحفاظ على صورةٍ تقليدية موروثة، وما أكثر مَن يحرِّكُهم النهَم لإشباع غرائزهم وتعويض نقصهم واللحاق بأوهام وأحلام اليقظة التي ترسَّبَت في نفوسهم بفعل طول الحرمان حتى أضحى قيمةً غالية!

القضية الملحة والهدف الأساسي المنشود هو بناء الإنسان المصري، إنسانًا ومجتمعًا، وجدانًا ثقافيًّا وانتماءً اجتماعيًّا، وعلاقاتٍ متبادلة، وروحًا معاشرة مشتركة بين العامة وبعضهم وبين العامة والسلطة. ولن يتأتَّى هذا إلا بتوفُّر شرطَين متلازمَين؛ أولهما تنويرٌ فكري يشمل جميع مناحي الحياة، وعناصر الرؤية الاجتماعية ليرى الجميع صورة المجتمع على نحوٍ مشترك وصحيح. من ذلك تقديم تاريخ مصر تأسيسًا على رؤيةٍ موضوعية عقلانية نقدية مُبرَّأة من الانحيازات الأيديولوجية التي تراكمَت على أيدي وبفعل سلطات الغُزاة المتعاقبين وآخرهم الانحياز الأيديولوجي الأوروبي. وكذلك أن نمحو مرةً وإلى الأبد الشعور بالذنب تجاه مصر الفرعونية؛ فهو إرثٌ أيديولوجي لا تاريخي. وإن الدعوة إلى العولمة لن تُلغيَ أبدًا التاريخ إطارًا خبريًّا وامتدادًا ماضويًّا للإنسان/المجتمع.

وثانيهما حشدُ الجهود وتعبئةُ الطاقات ديمقراطيًّا من أجل الانتماء إلى حضارة العصر، حضارة العقل العلمي العلماني أساسًا للفكر والإنتاج وما يقتضيه هذا من تحوُّلاتٍ جذرية في مجالات التنشئة الاجتماعية والتعليم والإعلام والمؤسَّسات العلمية؛ أعني إحداث تحوُّلٍ حضاري يؤسِّس بِنيةً وعلاقاتٍ اجتماعيةً مغايرة تستوفي مقتضيات حضارة العصر التي تعتمد على الإنسان العام عنصرًا فاعلًا مبدعًا ومشاركًا بإيجابية في صنع الحياة الاجتماعية .. أي يكون هو عنصرًا مكملًا ومتكاملًا مع السلطة، أو لنقُل أن يدرك عن وعيٍ وبشهادة الممارسات العملية أنه مصدر السلطة ديمقراطيًّا وعلى جميع مستويات إدارة النشاط الاجتماعي. وهكذا يسترد الإنسان العام بناءً على الخبرة والمشاركة العملية

عوامل الثقة والانتماء، ويقوى على الخطو اجتماعيًّا من أجل البناء ويقيم جمعيًّا مجتمعًا متكاملًا واحدًا متحررًا من مشاعر الغُربة والاغتراب، وقادرًا على مواجهة التحديات ..

إن التحوُّل الحضاري للمجتمع، إلى حضارة التصنيع والمعلوماتية يعني، حين يصدق العزم، أن المجتمع حكامًا ومحكومين يَرونَ الحقيقة سبيلَهم إلى التغيير، وأنَّ تبايُن وتعدُّد الآراء إثراءٌ للفكر وتصحيحٌ للرؤى بشهادة الواقع الاجتماعي. وهكذا تكون للحقيقة في الفكر وفي السلوك السيادة والهيمنة. وأعود لأقول، وفي ضوء الفصول السابقة، إنَّ ما ننشُده ليس تنميةً ثقافية؛ إذ أي ثقافةٍ تلك التي نعيشها نريد أن ننمِّيها، وإنما ننشُد تحولًا حضاريًّا ينقلنا إلى حضارة العصر وثقافتها التي ينتفي بها اغترابنا في الزمان وفي المكان.

## المثقَّف والسلطة

لم يكن المثقف المصري استثناءً في هذا التاريخ؛ فهو إفراز وصنيعةُ هذا الوعاء الثقافي وامتدادٌ له. وكانت السلطة تاريخيًّا ولا تزال هي التي تقوم بدور المثقَّف المسئول عن صَوْغ الإطار الفكري المقبول لديها ويتحرَّك المثقف في حدوده. ويبدو واضحًا أن المثقَّف المصري يتحمَّل عبئًا وطنيًّا ملحًّا ومسئوليةً مقدسة تقتضيه أن يجاهد نفسه وينتصر على ثقافته الموروثة الحاكمة لسلوكه حتى يكون عونًا صادقًا للسلطة وللأمة على السواء. لقد كان المثقَّف المصري على مدى التاريخ مسئولًا قبل العامة عما أصاب المجتمع من نكباتٍ إذ انتصرَت عليه ثقافة الخوف والفردية واللامسئولية ومن ثَم التبعية. ولا ينفي هذا استثناءات محدودة قهرَتْها السلطات.

والتمَس المثقَّف المصري على مدى القرون، بثقافته تلك، سبيلًا للرعاية والترقي في أحضان السلطة؛ إذ ظل المثقَّف موظفًا تابعًا لسلطةٍ أبوية، يُنتِج ثقافة، على نحوِ ما يُنتِج الفلاح غلةً أو الحرفي سلعة، ملزمًا بتقديم الخراج أو دفع الضريبة ولاءً وطاعةً في صورة فكرٍ مقبول يكفُل هيمنة الأب الكبير. هكذا كان حال المثقَّف المصري على مدى عهود التسلُّط الأجنبي موظَّفًا لدى السلطاتِ وبشروطها. وأضحى هذا السلوك تراثًا ممدودًا.

وطبعيٌّ أن المثقف في تبعيَّته التاريخية للسلطة يُصبِح أداةَ هيمنةٍ لحسابها وذلك بترويج الأيديولوجيا الداعمة لسلطانها. إنه ليس مثقَّفًا مسئولًا عن المجتمع بعامةٍ يمثِّل بفكره عقلًا ناقدًا وقدرةَ تنبُّؤٍ علمي واستشرافٍ مستقبلي، ومن ثَم قوة دفعٍ لتطوير

المجتمع وتوعية الجماهير والسلطة؛ ولهذا ووفاءً لمصلحةٍ فردية وفي إطار التناحُر بينه وبين أقرانه، الذي هو إرثُ قرونِ التفكُّك الاجتماعي والتسلُّط، يتجاوز بفكره وجهده المجتمع، وتترسَّخ نزعته الفردية وليدة الخوف والقهر والتي أصبحَت مع الزمان طابعًا متوارثًا، وحكمةً لمن يأتي بعده يُؤثِر السلامة وينشُد الترقي.

وأدَّت نزعة الخوف والتبعية إلى أن فقد المثَّقف استقلاله الذاتي واعتزازه بفكره، وبات يخاف الإبداع والخروج على التقليد أو مجاوزة النص؛ ومن ثَم لا يلتمس المعرفة من خلال فهم واقعِ حياته وتاريخها على أساس منهجٍ عقلاني نقدي حر، بل يرى الحكمة تأتي على لسان السلطة، سلطة سياسية أو دينية ماضوية.

وليس غريبًا أن تصبح التبعية نهجًا يلتزمه المثقف حتى إن الرافضين للواقع يستقون معارفهم من مصدرٍ آخر غريب، دون ذواتهم، شريطة ألا يجهر به ما دامت تتعارض مع رؤى ومصالح السلطة. وهذا ما نراه من سلوكيات المثَّقف في تبعيته لمراكز إنتاج الفكر في الخارج حين يتبنَّى مثلًا تيارات الفكر الغربي في عصرنا دون وعيٍ عقلاني نقدي. وليس غريبًا أيضًا أن يظل التقليد حاكمًا للعقل وتسود بين الناس عقليةُ استظهارِ النص والاحتكام إليه والتحرُّك في إطاره؛ فهذا أيضًا ضربٌ آخر من التبعية، وتمتد الحياة رِطانًا مقطوع الصلة بواقع الحياة المتغيِّرة أبدًا، عاطلًا من أي رؤيةٍ مستقبلية. بينما الصدق ليس صدق المحاكاة، وليست أصالة الفكر تبعيةً للنص بل وفاءٌ موضوعي للواقع الحي تأسيسًا على منهج تفكيرٍ علمي.

